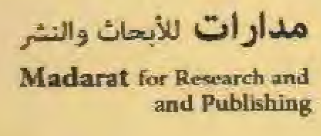
تيموثي ميتشل

استعمار مصر

ترجمة

بشير السباعي - أحمد حسّان





مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and
and Publishing

استعمار مصر

".. إن الهدف الرئيس من سعينا الحثيث في "مركز مدارات" لنشر كتاب استعمار مصر هو تعميق وعي المصريين عمومًا بتاريخ الدولة الحديثة في مصر، وكيف قامت على أساس من الهيمنة والقهر لسكانها، ولم تكفل لهم في المقابل أي شكل من أشكال الأمان الاجتماعي أوالاقتصادي، ولم تستقل أبدًا عن الهيمنة الغربية المباشرة أو غير المباشرة، ولم تستطع في أحوال كثيرة حتى حماية الحدود الطبيعية لمصر عسكريًا. والإسلاميين منهم خصوصًا بإشكاليات محاولة أسلمة الدولة المصرية الحديثة، أو إضفاء الصبغة الشرعية عليها، أو تصور أن الشريعة ستطبق فقط من خلال تغيير القوانين داخل نفس منظومتها السلطوية القاهرة، أو أن الشريعة أصلاً تقبل التسكين داخل منظومة القوانين الوضعية الحديثة."





مشارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
التليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢
info@madarat-rp.com www.madarat-rp.com

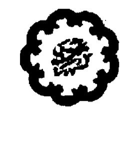
الطبعة الثانية

تيموثي ميتشل

استعمار مصر

ترجمة

بشير السباعي - أحمد حسَّان



مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and Publishing



«سورة العنكبوت» آية ٦٩

تيموثي ميتشل

استعمار مصر

استعمار مصر

تأليف: تيموثي ميتشل

ترجمة: بشير السباعي- أحمد حسَّان

الطبعة الأولى لمركز مدارات للأبحاث والنشر

(ربيع الأول ١٤٣٤/ يناير ٢٠١٣م)

الطبعة الثانية

(صفر ١٤٣٥/ ديسمبر ٢٠١٣م)

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٢٠١٢/٢٢٩٩٢

الترقيم الدولي ٦-٠-٢٢-٨٥٠-٩٧٧-٩٧٨ ISBN

تصميم الغلاف الخارجي: م. إبراهيم محمود إمام - د. أَنَس خالد زبيدة

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر- الزيتون- القاهرة- جمهورية مصر العربية

ص.ب ٣٠ منشية البكري ، رمز بريدي ١١٣٤١

تليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢

info@madarat-rp.com www.madarat-rp.com

الإشراف العام

د. أحمد وجيه السيِّد - د. أنس خالد زبيده - أحمد عبد الفتاح بيُّومي

هذه ترجمة لكتاب

Colonising Egypt

تألــــيف

Timothy Mitchell

● تَرجَم بشير السباعي مقدمة الطبعة العربية والفصول: الأول والثاني والثالث ، وتَرجَم أحمد حسان الفصول: الرابع والخامس والسادس.

«الحدثُ الأساسيُّ للعصر الحديث هو فتحُ العالمِ بوصفه صورةً»

مارتن هيدجر

«نظامُ المَظهَر هذا هو نظامُ كلِّ مَظهَر، هو عمليةُ الظهورِ نفسِها بوجه عام. إنه نظامُ الحقيقةِ»

جاك ديريدا

المحتويات

●●●

كلمة المركز

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن سار على سنتهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعد..

فهذا كتاب «استعمار مصر»، نقدمه لقراء العربية في طبعة جديدة -شرعية قانونية- وثوب جديد بعد أكثر من عشرين عامًا على صدور طبعته العربية الأولى عام١٩٩٠ عن دار سينا للنشر راجين المولى تعالى أن تعُمَّ فائدته.

تصدر هذه الطبعة في ظرف تاريخي شديد الأهمية، إذ يأتي صدورها بعد عامين تقريبًا من اشتعال ثورات الربيع العربي في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن، وسورية، وما صاحبها من حراك جماهيري في بلدان عربية أخرى كالبحرين. وقد أدت هذه الثورات سقوط عدد من الأنظمة العسكرية والفاشية السلطوية القاهرة كما حدث في تونس ومصر وليبيا، كما ترتبت عليها تغييرات في أنظمة أخرى كاليمن، وجهادًا عظيمًا ضد أنظمة عسكرية سلطوية أخرى كما يحدث في سورية عجَّل الله فرج ثورتها.

يُعالج الكتاب قضية نشأة الدولة القومية الحديثة، التي قامت على أساسها تلك الأنظمة السلطوية، في مصر وغيرها من بلدان الشرق العربي الإسلامي، مع تركيز خاص على تجربة مصر التاريخية خلال القرن التاسع عشر، ونشأة الدولة الحديثة فيها على يد محمد علي وخلفائه لا سيما حفيده الخديوي إسماعيل من خلال تحليل عدد من المفاهيم النظرية كمفهوم المعرفة والسلطة، ومفهوم النص، ومفهوم التربية، ومفهوم النظام والتنظيم، وربطها بعدد من المحاور العملية كتأسيس الجيش وعملية التعليم و سفر البعثات إلى أوروبا وأنظمة الزمن والمكان واللغة الجديدة التي جرى إدخالها إلى مصر على يد السلطة؛ ما يُسهم في كتابة سردية جديدة لتاريخ مصر الحديث أقرب إلى الواقع - في تصورنا - من تلك التي اعتدنا قراءتها في أدبيات المدرستين: الوطنية، والإصلاحية الإسلامية لتشابههما في كثير من المداخل المنهجية التي يستخدمانها في تأسيس سرديتهما المتعلقة بتاريخ مصر الحديث.

أما المؤلِّف فهو البروفيسور تيموثي ميتشل وهو عالمٌ سياسي بريطاني، ودارسٌ للعالم العربي. وهو -أيضًا- أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا الأمريكية وأستاذٌ سابق للعلوم السياسية في جامعة كولومبيا نيويورك. وخبيرٌ في الاقتصاد المصري المعاصر، ومن أهم باحثي دراسات ما بعد الكولونيالية ومدرسة التابع في العالم حاليًا. . وقد قضى ثلاث سنوات في مصر (١٩٧٩ - ١٩٨٢م) يَدرُس العربية ويجري البحوث إعدادًا لكتابه هذا.

●●●

كلمةٌ في المنهج:

يستخدم المؤلِّف في مقاربته للتاريخ المصري الحديث مناهج الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي الشهير ميشيل فوكوه (١٩٢٦ - ١٩٨٤م)، والتي تعتمد اعتمادًا أساسيًا على إعادة تعريف السلطة، ليس باعتبارها شيئًا يتقلَّده صاحب السلطة، بل باعتبارها مجموعة من الاستراتيجيات والتقنيات، وسلسلة من علاقات السلطة بين أفراد قاعدة الهرم المؤسسي الحديث وقمته، وهي - بالتالي - سلسلةٌ من آليات محلية يومية للنظام، والانضباط والمراقبة، «**وهو ينظر تفصيلاً في أساليب عمل مؤسسات كالسجون، والمصانع، والمدارس، ومصحَّات المجانين، والمستشفيات والثُّكنات ويبَيِّن كيف ظهرت في مثل هذه الأماكن على مدار القرنين الأخيرين مناهجُ جديدةٌ تمامًا للتنظيم وللاحتجاز، وللتفتيش وللضبط وللرقابة**».

وبالتالي - كما يرى فوكوه - فقد أسهم هذا المفهوم الجديد للسلطة في صناعة شكلٍ جديد من أشكال المعرفة بالواقع، أسهمت بدورها في دعم نفس نمط السلطة التي ينتجها داخل نفوس البشر الذين يخضعون لسطوتها، ما يسمح لنفس نمط السلطة بإعادة إنتاج نفسه عبر مفاصل الجسد الاجتماعي بصورة لا عقلانية تمامًا.

ومن خلال مناقشة نموذج «**البانوبتيكون**» وهو نوع من أبنية السجون ابتكره المفكر الإنجليزي «المستنير» جيرمي بنتام وهو عبارة عن: «**زنازين ذات شبابيك واسعة على شكل حلقة دائرية يتوسطها برجَ مراقبة**». تكون هذه الزنازين متاحةً لمراقبة الحارس القابع في البرج ولكن لا يمكن للسجناء معرفة ما إذا كان الحارس يراقبهم في ذات اللحظة أم لا. إن هذه النظرة المحدقة الخارجية (من البرج) للسجين الغارق في الضوء تجعله يبدو كموضوع خاضع للرقابة أي أنه يتم تشيئة الإنسان واختزاله الى غرضٍ مُراقَب.

يقوم السجناء - كما يرى فوكوه - باستبطان هذه النظرة المحدقة الخارجية، من طرف الحارس في البرج، ويحولونها إلى نظرة داخلية مُحدقة ,ويتحولون من مجرد مراقَبين الى مراقبين لأنفسهم . وهكذا حتى لو نزل الحَارس عن البرَج وزالت العين المُحدقة الخارجية فإن هذهَ العين المُحدقة الداخلية ستظل تراقبهم، وسترافقهم حتى لو خرجوا منَ البانوبتيكون. يقول فوكوه -وَهو مُحقٌ في ذلك تمامًا-، إن الدولة الحديثة شكَّلَت مجتمعها على هيئة بانوبتيكون ضخم(*).

ومن خلال مناقشة هذا النموذج يُدلِّلُ فوكوه على أن نمط السلطة السائد في مجتمعٍ ما هو الذي يُشكِّلُ نمط إنتاج المعرفة السائد فيه.

ومن هذه الزاوية فإن فرصة الانعتاق أو التجاوز الوحيدة أمام الإنسان الخاضع لماكينة السلطة الجهنمية تلك، لا تتمثل في كسرها، فهذا - حسب فوكوه - أمرٌ مستحيل، وإنما يتعلّق الأمر بتفكيك علاقات السلطة تلك وتعريتها فقط.

أما المدخل المنهجي الثاني الذي يستخدمه المؤلِّف فهو مناهج الفيلسوف الفرنسي أيضًا والشهير كذلك جاك ديريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤م) في نظريته اللغوية عن «المعنى».

يرى ديريدا أن فكرتنا عن «المعنى» تعتمد دائمًا على التمايز الأساسي بين التمثيل والواقع. أي أن ثمة فاصلاً يفصل بين وقع الكلام في أذهاننا، وتصورنا نحن لمعناه بقطع النظر عما عليه معنى الكلام في نفس الأمر، وهو المراد بالتمثيل، وبين حقيقة معنى الكلام في نفسه وهو المراد بالواقع والذي ينفيه ديريدا، فالتمثيل مستقيم من الناحية الظاهرية بحيث تكاد تتطابق تصوراتنا عن معاني الكلام بعيدًا عن معناه في نفسه. والكلمات -على سبيل المثال- لها قوةُ إفادة معنىً لأنها علامات. «وهي رموز تَرمُز إلى، أو تدل على واقع آخر معين» يمتنع الوصول إليهَ. وبالتالي فإن وجود دلالة ثابتة أو شبه ثابتة للكلمات بحيث تُتاح فرصة للتواصل الإنساني الحقيقي أمرٌ مستحيل.

وإثباتًا لهذه الفكرة يحاول في كتابه في علم الكتابة بالفرنسية: (De La Grammatologie)(**) نفي العلاقة بين الدال والمدلول -الكلام ومعناه- من خلال نسف ما يسميه «الأساس الميتافيزيقي» لفكرة الدال، أي الحقيقة، وهو -في تصوره - العقلانية.

(*) ميشيل فوكوه، المراقبة والمعاقبة؛ ولادة السجن. ترجمة علي مقلد. مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠.

(**) جاك ديريدا، في علم الكتابة. ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة. القاهرة ٢٠٠٤.

فيقول: «إن «العقلانيـة»- وهي الكلمة التي ربما ينبغي التـخلص منها - التي تقتضـي كتابة على هذه الدرجـة من الرحابة والجـذرية، ليست نابعـة من اللوغوس، وإنمـا هي افتتـاح لعمليـة التقويض وليس الهدم، وهي تجزئٌ وتفكيكٌ لكل الدلالات التي تجـد منبعها في منبع اللوغوس، ولاسيما الدلالة على الحقيقة. إن كل التعريفات الميتافيزيقية للحقيقة، بما فيها ذلك التعريف الذي يُذكِّرُنا به هيدجر، فيـما وراء الأنطو-ثيولوجيا الميتافيزيقيـة، هي بشكلٍ ما مرتبطة باللوغوس، أو بعقلٍ منظور إليه كـسليلٍ للوغوس، أيًا كان المعنى الذي نفهم به هذا اللوغـوس؛ سواءً بالمعنى ما قبل السقراطي أو بالمعنى الفلسفي، بمـعنى العقل اللانهائي لله، أو بالمعنى الأنثروبولوجي، بالمعنى ما قـبل الهيـجلي، أو ما بعد الهـيجلي. لم تنقطع الـصلة الجوهرية والأصلية فـي هذا اللوغوس بالوحدة الصوتية (...) إن جوهر الوحدة الصوتية سيكون قريبًا بشكلٍ مباشر لكل ما في «الفكر» بوصفه لوغوس له علاقة بالمعنى، ينتجه ويستقبله ويقوله ويجمعه(*)».

واستمرارًا لنفس مسيرة التفكيك يقرر تيموثي ميتشل في مقدمة الكتاب تبعًا لديريدا أن: «الكلماتُ الماثلةُ ماديًـا على الصفحة أمام قـارئٍ تُعَدُّ كلٌّ منها مجردَ تمثيلٍ لأصلٍ غائبٍ ماديًا، سواءٌ كان فكرةً أصليةً في ذهن الكاتب أو موضوعًا أصليًا في العالمِ الواقعي.

وهكذا يشـيـر ديريدا إلى أن التـمايز بين الـتمـثيل والواقع يرتبط بسلسلة من الـتمـايزات الأخرى، كالمادي في مقابل الذهني، والنسخة في مـقابل الأصل، والحضور في مقابل الغياب، والنص في مـقـابلِ العـالم الواقـعي، وهلـمَّ جـرًا. وبالإضـافة إلـى ذلك، فـمع كلٍّ من هذين الزوجين، هناك حدٌّ يعتـبر أرقى، أكثرَ أصالةً، أكثـرَ استقلالاً، أنقى، أكثرَ جـوهرية، بينما يظهر الحدُّ الآخرُ بوصفه ثانويًا، تابعًا، إضافيًا، وغيرَ جوهري».

وفي كل الأحوالِ فإن هدف ديريدا الوحيد كـان «فضح زيف تلك القيـمة الميتـافيزيقيـة» التي من الممكن أن تستند إليهـا اللغة وتكتسب دلالتـها منها فالأمر - حسب تصوره - متعلِّقٌ فقط «بالتقطيع والتفضـية والفواصل وبنحو معين»(**) والدلالة ليست مرتبطة بمطلق ميتافيزقي ما خارج اللغة بل هي شكلٌ من الأشكال الصوتية التي يتم التعبير بها عن الكلام، بحيث يمكن إعطاء دلالة ما لأي كلمة بمجرد النطق الصوتي بها بشكلٍ معين. مع عدم اعتبار وجود دلالة حقيقية لها.

(*) المصدر السابق ص٧١- ٧٢.

(**) خالد القاسمي، مفهوم الكتابة الأصلية في تفكيك(ية) ديريدا. مقال منشور على موقع الحوار المتمدن.

ويستخدم تيموثي ميتشل أفكار ديريدا «ليس كمسألة تأمل فلسفي بل من أجل النظر في الكيفية التي أصبَحَت بها هذه الافتراضاتُ الخاصةُّ عن المعنى والواقع مجسدةً في العالم الحديث، في عمارة المدن، وجهاز الحياة التجارية، وعمليات التعليم، وكل آليات التمثيل التي أُشيرُ إليها على أنها «العالم - بوصفه - مَعرِضًا».

●●●

الحقيقة والمنهج:

«ليس الإنسان مفصَّلاً على طراز داروين، ولا الكون مفصَّلاً على طراز نيوتن»

علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب

●●●

«إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها»

روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة

●●●

المنهج: لغةً يعني الطريق الواضح وورد في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ويمكن تعريف المنهج في العلوم الإجتماعية تعريفًا إجرائيًا يقضي بأنه: «**الطريقة التي يتبعها الباحث لفهم الواقع بشكلٍ هو أقرب لحقيقة هذا الواقع**».

ومن نافلة القول هنا أنه لا يوجد منهج غير متحيز لأصول رؤيته الأولى، أو ما يسميه محمود شاكر (١٩٠٩ - ١٩٩٧م): «أصول ماقبل المنهج» وهذا التحيُّز يصنفه عبد الوهاب المسيري (١٩٣٨ - ٢٠٠٨م) بين صنفين لا ثالث لهما: إما تحيُّزٌ للإنسان، أو تحيُّزٌ للطبيعة.

ويعني التحيُّزُ للإنسان - باختصار مُخل حسب رأي المسيري- الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه المُتعين، من خلال النفخة الإلَهية فيه التي تمثل روحه وضميره، أما التحيُّزُ للطبيعة فيعني أسبقية الطبيعة على الإنسان وأنه جزءٌ لا يتجزأ منها ولا يستطيع تجاوزها وتسري عليه كل قوانينها ونواميسها الطبيعية التي تسري على بقية الكائنات.

وبناءً على هذا التصنيف يمكن القول بأن هناك رؤيتين كونيتين يصدُرُ عنهما أي منهج نظرٍ في الواقع الإنساني المتعين. إما الإيمان، أو الكفر.

وعلى أساس أي من هاتين الرؤيتين يتم تشكيل النموذج المعرفي الأساسي وهو - حسب رأي المسيري- شكلُ العلاقة بين عناصر الكون الثلاثة (الإله - الإنسان - الطبيعة). فحسب الرؤية الإيمانية يكون الإله المتجاوز في المركز وتنبع منه كل المنظومات الأخلاقية والاجتماعية التي تحفظ للإنسان قدرته على التجاوز والارتفاع عن الطين الذي جُبل منه. أما الكفر فإنه يُعيد تنسيق هذه العلاقة لتصبح الطبيعة في المركز، ويحلُّ الإله فيها تاركًا الإنسان عبدًا خاضعًا لقوانينها ونواميسها الصارمة.

إن ما نود التأكيد عليه هنا أن منظومات التفكير التي تصدر عن هاتين الرؤيتين مختلفتان تمامًا، فبينما يبني التصور الشركي رؤيته للعالم على شكل هوية متخيلة، وأيديولوجيا هندسية تنبني في التصور النظري الصوري المجرد، ما يستلزم الكثير من العنف لإنزالها على أرض الواقع؛ تحقيقًا لطوبياها الموعودة، يخرج التصور الإيماني برؤية أكثر تواضعًا وإنسانية، وهي رغم ذلك - أو لذلك - أكثر «ثورية» في تأكيد قدرته على تجاوز واقعه وتغييره.

تبدو الأيديولوجيا إذن نقيضة التوحيد، تبدأ الأيديولوجيا من نقطة تاريخية متخيلة تنسج حولها الأساطير، وتبدأ في تفسير العالم من خلال عامل واحد. ولا ريب، فالعالم بالنسبة لها نسق واحدي مغلق لا مكان للإله المتجاوز فيه. أما التوحيد فإنه دومًا يقرن النظر بالحركة، ويجعل من تغيير الإنسان لنفسه شرطًا لقدرته على تغيير العالم، وينظر إلى المنهج - ليس كما تنظر إليه الأيديولوجيا باعتباره طريقًا للحقيقة/ الطوبيا - بل باعتبار أن المنهج هو الحقيقة نفسها، ذلك أن التوحيد لا يُقر وجود طوبيا أرضية بل هو السعي والكَبَد، وحساب الناس يوم القيامة على الله، ليس حسابًا على النتائج فهي مقررة ومعروفة سلفًا في علمِ الله تعالى، بل الحساب على السعي والكَبَد.

من هنا تبدو المشكلة الأساسية في نظرة فوكوه وديريدا ومن معهما من فلاسفة ما بعد الحداثة أنها لم تقدم حلاً لمشكلة صناعة المعرفة، قدم فوكوه ومن معه هذه الرؤية كردٍ على الرؤية الحداثية القديمة التي كانت تثق ثقة تامة بالعقل كأداة وحيدة قادرة على تشكيل تصوراتنا عن العالم، ما يصنع «إكليروسًا» علمانيًا يقوم فيه (علماء الطبيعة / النخبة المسلحة بالنظرية

الثورية / اللجنة العليا للحزب الشيوعي السوفيتي) بدور «المجمع المقدس» القديم ويصنعون لنا معرفتنا عن العالم بافتراض أنهم «محايدون»! .

مارس فوكُوه «الحفر» داخل هذا العقل ثم تركه ركامًا، وآلة السلطة الجهنمية التي اخترعها، أو فلنقل اكتشفها، لم تترك أملاً في المقاومة، وعمليًا لم يخرج فوكُوه عن بنى المعرفة الغربية التقليدية؛ فملخص عمله هو اكتشاف «يد خفية» جديدة أسماها «السلطة» تضاف الى الأيدي الخفية الكثيرة (العقل/ الطبقة/ الجنس/ البيولوجيا) التي حاول فلاسفة الحداثة أن يفسروا العالم بها كنسق واحدي مادي مغلق! . وواقعًا ما زال «الإكليروس العلماني» قائمًا متجسداً في وسائل الإعلام والمدارس والجامعات والجيوش والمصانع والسجون.

ما يبدو واضحًا للعيان هنا أن القولين يدوران في إطار الرؤية المادية الشركية، ووجه الخلل الأساسي فيهما أنهما يستبعدان الإنسان المركب من القدرة على إدراك الواقع وإنشاء المعرفة. وأن المعرفة لا تنشأ إلا بشرط اتصال الذات بالموضوع وانفصالها عنها في نفس الوقت، وبالتالي يفترض هذا قدرة واضحة للإنسان على إدراك الواقع/ المدلول، ووصفها بالكلمات أو الجمل اللغوية/ الدال، وهذا ما أنكره فوكوه وديريدا.

إنَّ الرؤية الحداثية التي تعتمد (العقل/ الطبقة/ الجنس/ البيولوجيا) كيانًا مطلقًا قادراً على خلق تصور «حقيقي» عن العالم؛ هي نفسها التي تفترض العالم ككيان طبيعي واحدي مُصمت بارد، يمكن فهمه وتفسيره عبر وظيفة العقل الأساسية وهي «التجريد»، والتجريد يؤدي الى وجود «نظرية» والنظرية يجب أن تُطَبَّق على الواقع، من هنا يأتي الفصل الكامل بين «الذات» و«الموضوع»، لكن الواقع يبدو أشبه بامرأة ليل لعوب، لا يكُفُّ عن التبدُّل والتغيُّر والتعقيد والتبسيط، والتفكُّك والتركُّب. إن رؤية العالم عبر التجريد تنتج النظرية، والنظرية تتحول - بالضرورة - الى أيديولوجيا، والأيديولوجيا نسق صراعي معاد للإنسان وللتوحيد بالتبعية، والأدلجة أول خطوة في الطريق الملكي إلى العلمنة. ولأن فوكوه ومن معه يدورون داخل نفس النسق المادي الواحدي المغلق فإنهم يقدمون رؤيتهم على الجانب الأخر المتطرف؛ لا توجد نظرية، لا يمكن اكتساب معرفة «حقيقية» بالواقع، فعلاقات السلطة هي التي تُنشئ معرفتنا بالواقع، ان الواقع هو «ما نظن أنه الواقع» وبالتالي لا يوجد واقع الا من خلال ذواتنا المُسيطَر عليها عبر أنواع السلطات المختلفة.

إن «الذات» عند فوكوه، كالعقلانية عند ديريدا- شكلٌ من أشكال الميتافيزيقيا التي ينبغي تقويضها والتخلص منها. إنَّ **«النزعة الهيومانية» التي تصبغ الحداثة -في تصور فوكوه- لم تخلق لدى الانسان سوى الأوهام والأساطير. واعتبر فوكوه أنَّ الإنسان ماهو إلا «مجرد انعطاف في معرفتنا»،وهو اختراعٌ حديث يعود الى مائتي سنة(*)(!!).**

العقل كجوهر - العقلانية كإمكانية:

كيف ينظر القرآن الى عملية صناعة المعرفة؟

يُلاحظ أحمد خيري العُمري -عن حق- في عمله الفذ « البوصلة القرآنية» أن مصطلح «عقل» لم يرد في القرآن مطلقًا كمصدر، بل هو دومًا « في حالة ديناميكية فعالة، بصفة مرتبطة بزمن مضارع دومًا أي مرتبط بالحاضر متجه نحو المستقبل في كل لحظة من اللحظات. مثل قوله تعالى: «أفلا يعقلون»، وقوله «أفلا يتفكرون»، وقوله «أفلا ينظرون»، كما نلاحظ أنه لم يردْ في فضلِ «العقل» حديثٌ صحيح، بل كلها آثار موضوعة ومن أشهرها صحيفة داود بن المُحَبَّر في فَضل «العقل». إذا ربطنا ذلك بالتأكيد على أنه توجد قاعدة نظرية واحدة في الإسلام هي: «لا إله الا الله» (ليست نظرية بالمعنى التجريدي بل هي تقع موقع القلب من الإنسان. إن محاولات تجريدها عقليًا والتنظير لها تمت بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة) فإننا نتأكد من أن القرآن قد دلنا على حل إشكالية «صناعة المعرفة» من قديم.

فمع «لا إله إلا الله» يتساوى جميع البشر في حق المعرفة، انتاجًا واستهلاكًا، إن القدسية هنا للمنهج وليست للإكليروس، ولا يمكن القول بأنه لا توجد «معرفة حقيقية» عن العالم لأن هذه رؤية معادية للإنسان.

الواقع هنا ليس منفصلاً عن الذات وليس ذائبًا فيها، وليست ذائبة فيه. إنَّ العلاقة بينهما علاقة اتصال وانفصال في نفس الوقت. وحرية الإنسان وقدرته على تجاوز واقعه وإصلاحه هي ما يرفع من قدره حتى يجاوز الملائكة، وتخليه عنها قد يحط من قدره الى ما دون الحيوان. ومن هنا يمكن فهم قول الله تعالى في شأن كفار قريش عن علاقتهم بالأصنام حينما قالوا ﴿ **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ** ﴾ [الزمر: ٣]، إن فهم العالم باعتباره نسقًا ماديًا واحديًا مغلقًا يقتضي فهمه من خلال عامل مادي واحد، إن «العقل» و«الطبقة» و«السلطة» و«البيولوجيا»

(*) عبدالرزاق الدوَاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢.

تقوم مقام الأصنام القديمة من خلال اعتبارها العامل الوحيد الذي يفَسِّر العالم ويقربنا (زلفى) من إنتاج معرفة حقيقية به، بينما لا ينكر الإسلام مدى تفسيرية هذه العوامل، ولكن ليست كجواهر مطلقة بل كإمكانيات، تتحقق في ظروف تاريخية مركبة، أو لا تتحقق.

وهي - كذلك- تعمل في ظل الإرادة أو المشيئة الإلهية، فيكون سعي الإنسان هنا في هذا العالم هو مناط تكليفه ومن ثمَّ حسابه، وليست النتائج التي يصل إليها.

بناءً على ما سبق يتحدَّد «نموذج السلطة في الإسلام» - إن جاز لنا تسميته هكذا - باعتبار أن الوحي الإلهي هو المركز الذي تتفرَّع عنه كل المنظومة الاعتقادية والأخلاقية والاجتماعية الإسلامية، ويتم الحفاظ على هذا المركز بالحفاظ عليه كنص لغوي مُعجز متجاوز، بالحفاظ على العربية التي أُنزل بها على النبي ﷺ، وشبكاتها الدلاليةِ الغنية، وفَهَمه بها وفهمها به، وهذا ما يرفضه ديريدا بشدة. ومن هنا تبدأ شجرة العلوم الإسلامية في التَفَرُّع، على أنَ يكون هدفها الأساسي هو الحفاظ على «الصيغة الأصلية» التي خرج بها هذا «النص» من عالم الغيب إلى عالم الشهود.

ويتحقق نموذج السلطة الإسلامي هذا بشكلٍ مُبسَّطْ في الصلاة وشروط إختيار الإمام المنصوص عليها في حديثٍ نبوي صحيح.

والملاحظ أن كل تلك الشروط متعلقة بمدى اقتراب الإمام أو ابتعاده عن الوحي، بل ومع استبطان المسلمين للنموذج نجدهم عمليًا يقدمون الأولى فالأولى، فالصف الأول لحفظة القرآن حتى إذا ما أخطأ الإمام يصححون له، وإذا استمر خطؤه يؤخرونه ويقدِّمون إمامًا آخر منهم مكانه أحفظ للوحي وأقدر على إقامة الصلاة، وإذا لم يقُمِّ الصف الأول بمهمته تلك وجب على بقية المسلمين أن يقيموا الأمر بأنفسهم، وقد يُترجِّم هذا نفسه في أمرين. إما بهجر ذلك المسجد إلى مسجدٍ أخر يقيم الشعائر على وجهها الصحيح، أو تصحيح ذلك في مسجدهم نفسه.

إن الوحي هنا يشبه بالشمس التي توزع ضوئها، بشكلٍ ممنهج، على مجتمع إنساني يقيم علاقاته، بما فيها علاقته بالدولة، فالدولة ليست في حالةً صراعية مع المجتمع بل هي مثله تحت شمس الوحي، محكومة بمدى الاقتراب أو الابتعاد عن ضوء الشمس، فالبنية المعرفية، وبالتالي السلطوية، للمجتمع ليست هيراراكية هرمية بالمرة، بل هي أفقية دائرية، ولقد بدَّلَ القرآن مفهوم الهيراراكية الطبقية الهرمية، الناتجة عن الإكليروس، والسيولة الناتجة عن غياب

المركز، بمفهوم «التراتبية الأفقية؛ نموذج الطواف والصلاة». ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

النية والعمل:

يقول الإمام أبو حامد الغزَّالي (٤٥٠ - ٥٠٥ / ١٠٥٨ - ١١١١م) في كتابه (المنقذ من الضلال): **«ثم إني، لَمَّا واظبت على العزلة والخلوة قريبًا من عشر سنين، بان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: أنَّ الإنسان خُلِقَ من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله، دون اللحم والدم الذي يشاركه فيه الميت والبهيمة. وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه؛ وأن القلب كذلك له صحة وسلامة، ولا ينجو ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩]؛ وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي، كما قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] وأن الجهل بالله سمٌّ مُهلك؛ وأن معصية الله، بمتابعة الهوى، داؤه المُمْرِض، وأن معرفة الله تعالى ترياقه المحيي، وطاعته بمخالفة الهوى؛ دواؤه الشافي. وأنه لا سبيل إلى معالجته بإزالة مرضه وكسب صحته، إلاَّ بأدوية؛ كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلاَّ بذلك. وكما أنَّ أدويةَ البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها، لا يُدركها العقلاء ببضاعة العقل، بل يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء، الذين اطَّلَعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء، فكذلك بان لي، على الضرورة، بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المُقدَّرَة من جهة الأنبياء، لا يُدركُ وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل. وكما أنَّ الأدوية تركب من أخلاط مختلفة النوع والمقدار وبعضها ضعف البعض في الوزن والمقدار، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سر هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب، مُركَّبَةٌ من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى أن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار؛ ولا يخلو عن سر من الأسرار، هو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها إلا بنور النبوة. ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط، بطريق العقل، لها حكمة، أو ظنَّ أنها ذكرت على الاتفاق، لا عن سر إلهي فيها، يقتضيها بطريق الخاصية. وكما أن في الأدوية أصولاً هي أركانها، وزوائد هي مُتمِّمَاتُها، لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها، كذلك النوافل والسنن مُتمِّمَات لتكميل آثار أركان العبادات.**

وعلى الجملة: فالأنبياء عليهم السلام أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه أنْ عرَّفنا ذلك، وشَهِدَ للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يُدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين. فإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزولٌ عما بعد ذلك، إلا عن تفَهُّمِ ما يُلقيه الطبيب إليه»(*).

أما علي عزت بيجوفيتش (١٩٢٥ - ٢٠٠٣م) فيرى في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) أن: «الحرية الإنسانية تُعبِّرُ عن نفسها في النية والإرادة. فكل إنسان يتوق إلى أن يحيا في اتساق مع ضميره وفقًا لأخلاق إنسانية معينة. وقد لا يكون هذا سهلاً عند البعض، إلاَّ أن كل إنسانٍ يُقدِّرُ قيمة الاستقامة. كثيرٌ من الناسِ لا يعرفون سبيلاً لدفع الظلم، ولكن جميع الناس قادرون على كراهية الظلم واستهجانه في أفئدتهم، وفي هذا يَكْمُنُ معنى الندم. ليست الإنسانية في الكمال أو العصمة من الخطأ، فأن تخطئ وتندم هو أن تكون إنسانًا. (....) هذه العلاقة بين الإرادة والفعل تعكس التناقض المبدئي بين الإنسان والعالم، وتظهر على السواء في الأخلاق والفن والدين. فالنية والرغبة والتقوى تنتمي جُوَّانيًا بعضها إلى بعضٍ وعلاقتها واحدةٌ في انعكاساتها المادية: في السلوك، وفي العمل الفني، وفي الشعائر التعبُّدية. فالأولى تجربة روحية، والثانية أحداثٌ في العالم البرَّاني.

وهنا يثور سؤال: هل نحكم على الأعمال بالنوايا التي انطوت عليها، أم بالنتائج التي ترتَّبت عليها؟ الموقف الأول هو رسالة كل دين، أمَّا الموقف الثاني، فهو شعار كل أيديولوجية أو ثورة. فهناك منطقان متعارضان، أحدهما يعكس إنكار العالم، والآخر يعكس إنكار الإنسان.

وكان لابد للعلم وللنظرية المادية أن يُدليا بدولويْهما في مسألة أصالة النية والقصد في السلوك الإنساني. وانتهيا إلى أن النية ليست مبدأً أوليًّا، ولا أصيلاً، بل شئ لا يوجد له تفسيرٌ عندهما، شئ هو أقرب إلى أن يكون نتيجة من أن يكون سببًا. ومن ثمَّ، فمصدر الفعل الإنساني - عندهما - ليس النية، وإنما يقع في منطقة وراء الوعي هي منطقة الجبرية العامة.

يُقرِّرُ الدين عكس ذلك، حيث يؤكد أن هناك مركزًا جُوَّانيًا في كل إنسان يختلف عن بقية العالم، وهو أعمق ما في هذا الكائن الإنساني ألا وهو النفس. والنيةُ خطوةٌ إلى أعماق الذات،

(*) أبو حامد الغزَّالي، المُنقِذُ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عيَّاد. دار الأندلس، ط٧، بيروت ١٩٦٧، ص ١١٧، ١١٥.

وهنالك يتبنَّى الإنسان الفعل أو يحققُّه ويؤكده تأكيداً جُوَّانيًا. قد يقوم به في العالم الخارجي وقد لا يفعل، إنما في العالم الجُوَّاني، قد تحقَّقَ الفعل وانتهى. بدون الرجوع إلى هذا العالم الجُوَّاني يصبح عمل الإنسان عملاً آليًا، مجرد صدفة في العالم البرَّاني الزائل»(*).

إن ما أردنا التأكيد عليه هنا هو أنَّ الوسط المادي، العالم المُغلَق، ليس مُغلقًا إلى الحدِّ الذي ظنه فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة وتَبعهم في ذلك المؤلِّف. وأن «الموضوع» وحده لا يصلح لتفسير التاريخ. بل يجب إدخال عاملِ «الذات/ النية» أيضًا؛ هذا شرط إنتاج المعرفة أصلاً عند الباحث، وشرط الحركة في اللحظة التاريخية التي يدرسها. وتبعًا لذلك لا يمكن تفسير ما قام به محمد علي وإسماعيل، من خلال أدوات المعرفة والسلطة اللاإنسانية فحسب. إن هذا التفسير يتجاهل رسائل محمد علي (١٧٦٩ - ١٨٤٩م) إلى السلطان العثماني محمود الثاني (١٧٨٥ - ١٨٣٩م) التي طالبه فيها بأن « يحذو حذوه حفاظًا على ديار الإسلام من الأطماع الأوروباوية». يتجاهل هذا المنهج أيضًا طبيعة النشأة التي نشأها محمد علي كعثماني مسلم وجد أمته تواجه هذا التحدي الحضاري والعسكري الرهيب. كان هذا سؤال وقته، وقد حاول أن يُجيب عنه بطريقته. إن هذا التفسير يتجاهل أنَّ بعثات محمد علي إلى أوربا كانت لدراسة العلوم الطبيعية، وليست لدراسة العلوم الإنسانية. رغم أنَّ هذا كان يتضمن دراسة اللغات الأوربية الحديثة بما لها من بنية منطقية ولغوية وبيانية مختلفة تمامًا عن مثيلتها في العربية، لكن ادِّعاء الحكمة بأثر رجعي أمرٌ مقيت. لا نبغي قراءة أرشيفية للتاريخ، ولا ندافع عن محمد علي ونحن أعلم بآثار ما فعل على التصورات والدولة والمجتمع والشريعة. ولا نقول أن محمد علي كان شريفًا طَاهر الذيل، وقد تورَّط في جرائم أخلاقية عديدة، ولا نقول إنه لم يكُن يبني ملكًا لنفسه ولأسرته من بعده. لكن هل كان هناك سبيلٌ أخر في هذا الوقت - حسب التصورات ونظم المعرفة القائمة في ذلك الوقت- للدفاع عن الأمة واستعادة الدورِ التوحيدي الجهادي للخلافة؟. هذا ما يتعين علينا البحث فيه.

القرآن والتاريخ:

كُلُّ منهجِ نظرٍ وضعيٍ في الواقع هو نتاج تجربة تاريخيةٍ ما، يعمل على تفسيرها ووضع الأُطُرِ المناسبةِ لفهمها. واستخدامه ينبغي أن يكونَ في إطارِ المعرفة التاريخية بالواقع الذي نشأ

(*) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة محمد يوسف عدس، ط٢، بافاريا للنشر والإعلام، ميونخ ١٩٩٧، ص١٨٠، ١٨١.

فيه هذا المنهج، وحدود استخدامه على ظواهر مشابهة من واقع آخر غير الواقع الذي نشأ فيه. إلاَّ القرآن، فهو، بحكم كونه الوحي المُنزَّل، مُهيمنٌ على التاريخ، مُتَضمنٌ لكل أنماط حركة التاريخ الدائرية. ولكن التعامل مع القرآن على أنَه كتابُ تاريخ محض خطأٌ شنيع. القرآن يروي في كثير من آياته قصة الإنسان على هذه الأرض بين حدَّيْ الإيمان والكفر، وما بينهما من تنويعات لونية عظيمة بعدد البشر منذ آدم عليه السلام وإلى نهاية الخليقة. يروي القرآن قصة هذا الإنسان من خلال القَصص المُشوِّق، لا بأكاديمية موضوعية باردة يضيع الإنسان فيها داخل مجموعة من القوانين العامة الباردة، بل يسمي القرآن بديلها لديه «بالسنن». تبدو مسئولية الإنسان (الذات/ النية) واضحةً تمامًا في القصص القرآني، وخضوعه للسنن الكونية حقيقة أيضًا. يهلك الكافرون والمُكذبون أنفسهم بذنوبهم، ويعود يونس عليه السلام من بطن الحوت ليدعو قومه مرة أخرى فيُسلمُ منهم (مائة ألف أو يزيدون). وهكذا.. ينتج القرآن معرفتنا بالعالم من خلال هذا القَصِّ البديع، داعيًا قارءه -في نفس الوقت- إلى التساؤل واستنطاق كل آية لتتحقق الفائدة الأساسية؛ اكتساب الحكمة، وتدعيم النسق الأخلاقي للإنسان بالبعد العقدي الذي يعطيه قيمته.

وإتباعًا لكل ما سبق سنناقش مسألة هامة أوردها المؤلِّفُ في الكتاب، كمثال جليٍّ على أنَّ استخدام منهج نظر وضعي نشأ لتفسير ظرف تاريخي مُعيَّن على حالات أو حوادث أخرى لها منطقٌ مخالفٌ تمامًا، قد يؤدي بالباحث إلى نتائج لا تخالف العقل فقط، بل تخالف الحقيقة التاريخية المجردة أيضًا.

ضمن محاولته استخدام مناهج ديريدا التفكيكية، لتفسير بقاء سلطة الشريعة، هذا الأمد الطويل، من خلال الحفاظ على النصين الأساسيين في الإسلام (القرآن والسنة)، يستعيض المؤلِّف عن سلطة اللغة ذاتها، والتي تم الحفاظ عليها، بما يسميه «سلطة المؤلِّف»، ويحاول أن يُدلِّلَ على هذا بطريقة الدراسة التي كانت مُتبعةً في ذلك الوقت: **«لكي يقرأ المرءُ نصًا - إذن- فلابدَّ أن يتلوَه لأن الحروف العارية على الصفحة ملتبسة. أما بالطريقة المناسبة، فيجب على المرء أن يقرأه بصوت عالٍ ثلاثَ مرات، وراء معلِّم في القراءة الأولى، لا يعطي المعلِّمُ سوى تعليقات موجزة تحدِّد الخطوطَ العامةَ للأصول، وفي القراءة الثانية يقدِّم تفسيرًا كاملاً لكل جملة، بما في ذلك اختلافات التفسير بين المدارس المختلفة، وفي القراءة الثالثة**

يستكشف معه حتى أشدَّ المصطلحات إبهامًا والتباسًا. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكون المعلِّم هو من كتب النص، وإذا لم يتوفر ذلك، أن يكون واحد ممن قرأ لهم المؤلِّف النص، أو يكون قد قرأ النص على واحد منهم، وهكذا في سلسلة غير منقطعة من التلاوة تعود إلى المؤلف الأصلي.

وفي مدينة نيسابور الإيرانية، كمثال على ذلك، فإن من يرغبون في دراسة وتدريس صحيح البخاري، الذي هو أحد أوثق كتب الحديث، «كانوا يسافرون نحو مائتي ميل إلى مدينة كُشْميْهَن بالقرب من مَرْو حيث كان هناك رجل يتلو النص من نسخة نُسخَت من نسخة أملاها البخاريٌّ ذاته. ويحكي لنا في مثال آخر أن الدارس أبو سهل محمد الحَفصي «درس صحيح البخاري على يد الكُشْميْهَني الذي درسه على يد محمد بن يوسف الفَرَبْري الذي درسه على يد البخاري نفسه. وبعد خمسة وسبعين عامًا من وفاة أستاذه الكُشْميْهَني، وجد أبو سهل محمد الحفصي نفسه الرجل الوحيد على قيد الحياة الذي درس على يده« عندها أُحضر مسافة مائتي ميل إلى نيسابور، وكرَّمه حاكمها شخصيًا. «ثم أعطى دروسًا في المدرسة النِّظَامِيَّة، أملى فيها الصحيح على جمع غفير».

هذه الأنواع من الممارسات لا يجب أن نُفرِط في تفسيرها، كما يبدو لي، بالإحالات إلى غلبة أهمية الشفهي أو المحفوظ على المكتوب؛ بل يجب اعتبارها دلائل على نفس طبيعة الكتابة وسلطة المؤلِّف. فسلاسل التلاوة هذه هي وحدها التي يمكن أن تتغلب على الغياب الحتمي في داخل النص. ومع الطبيعة الملتبسة للكتابة، التي لم تكن مجرد عيب في نصوص معينة بل شيئًا جوهريًا، كما رأينا، بالنسبة للطريقة التي تكتسب بها الكلماتُ قوتَها، لم تكن لتعيد أبدًا حضورَ المؤلف. وكل ممارسات العلم العربي كانت تدور حول مشكلة التغلُّب على معنى المؤلف الذي لا لبس فيه في الكتابة».

وهذه القضية ترتبط بنشأة العلوم الإسلامية وفقه فلسفتها وهو ما يتطلب قدراً من الإحاطة بها وبملابساتها وغاياتها .

إنَّ المدَّ الثقافي والحضاري الإسلامي ووجوده ذهنًا وخارجًا متعلق بـ(النص)، فحضارة الإسلام هي حضارة (النص) وثقافته ثقافة (النص)، ووجود الكيان الإسلامي برمته لازم من لوازم (النص)، بل فارقُ ما بين المسلم وغيره هي كلمة من هذا (النص) وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .

فقد كانت العرب أمة مطمورة برمال جزيرة العرب، تحيا حياة الجاهلية، لم يبقَ من ملة إبراهيم فيها إلا بقايا متناثرة، مع بعضٍ من مكارم الأخلاق التي جُبل عليها العربي بأصل خلقته، ولم يكن للعرب شاغلٌ بعد قضاء حوائجهم إلا البيان بالكلمة (النص)، بل كان هذا البيان أمراً متداخلاً مع وقع كل لحظة يحياها العربي في جاهليته، فكانت قريحة العربي متوقدة، وذهنه الشعري سيّالاً، لا يلبث أن يعرض له عارض مما يعرض لغيره من البشر في يومه حتى تنقدح المعاني في عقله وتتلبّس بألفاظها فتنطلق على لسانه بلا كُلفة أو عَنَت، يرويها بعد ذلك الرواة، ويتناقلها من بَلَغته من الناس، وتظل سائرةً فيهم يتمثّلون بها عند الحاجة ليستقر أمرها في النهاية في بطون دواوين الأدب والشعر، علامةً على نبوغ هذه الأمة العربية الجاهلية في باب البيان بالكلمة (النص).

ولأن سنة الله تعالى في رسالاته أن يُرسل رسوله بآية من جنس ما يُحسنه قومه ويبرعون فيه، فقد أرسل الله عبدَه محمداً - ﷺ - بآية القرآن (النص) فأذعن كل العرب أنه ليس قولَ بشر، بل هو خارج عن أطوارهم وإن كان من جنس كلامهم، حتى من عاند وجحد منهم فإنه أيقن في نفسه بذلك وإن عاند بلسانه!

آمن بالنبي من آمن وكفر به من كفر، وتشكّل الاجتماع الإسلامي الأول واستمد وجوده من هذا (النص)، فرُجِع إليه في كل جليل وصغير، يُتلى ويُحفظ ويُفسر، تتناقله الأخلاف عن أسلافهم، يدفعهم في ذلك إيمانهم أنه (كتاب الله المنزل على نبيه)، هو الوحي الذي يصل أهل الأرض بالسماء، توجيهًا وتقويمًا وإرشاداً وهدايةً، هذا هو الأصل الذي يجب أن يستصحبه من يتعرَّض للقرآن ونزوله ومسيرته في الأمة بذكر، هذا الأصل الإيماني هو الواجب على الدارس استصحابه حتى لو لم يؤمن هو بالقرآن وأنه تنزيل من حميد مجيد.

وكان مما أنزل الله على نبيه ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧] و﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ..**﴾ [النحل: ٤٤] و﴿**مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [النساء: ٨٠] وما في معناها من آيات تحثُّ على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم والائتمار بأمره وعدم العدول عن قضائه ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فكانت السنة قسيمة القرآن في الوحي[1] والإلزام والتشريع، فقد قرن الله طاعة نبيه بطاعته بل علق طاعته على طاعته.

ولما كانت السنةُ القوليةُ أحدَ أقسام سنة النبي ﷺ - المنقسمة إلى القول والفعل والتقرير - فقد اتسع حيز (النص) الذي يقوم عليه الاجتماع الإسلامي، ليشمل السنة بإزاء القرآن، ليكونا بذلك المصدر الأصل للتشريع والحكم والتحاكم، وكل ما عداهما ففرع عليهما.

لما استقرَّ هذا التصور في نفوس المسلمين، أن القرآن والسنة هما الأصل الذي يُرجَع إليه بالأساس ومنه تستمد بقية الأصول، بحيث يكون تحقيق التحاكم إلى الله تعالي وشرعه مطابقًا للتحاكم لكتابه وسنة نبيه، كان بدهيًا بعد كل هذا أن يكون الحفاظ على هذين الأصلين وصيانتهما من كل دخيل أهم الضرورات التي تتوجه إليها همة الأمة وقتذاك، ليتحقق بذلك المراد الكوني في قوله تعالى﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ [الحجر: ٩].

و من أجل الحفاظ على مصدر التشريع الإسلامي - القرآن والسنة - نشأت شبكة علمية شديدة التعقيد، ترتبط كلها بـ (النص) قربًا وبعدًا، فالنص يشمل أمرين بالقسمة المنطقية، ثبوته في نفسه، ثم دلالته على المطلوب (المدلول)، وعليهما دارت رحى العلوم الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها.

أما ثبوت النص، فقد تكفَّل به - من حيث الأصل - الاعتماد على الإسناد وتمحيص رواته والتحقق من شروط صحته إلى منتهاه، قال أبو عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥/ ١٠١٤م): «**فلولا الإسناد وطلب هَذه الطائفة لَهُ، وكثرة مواظبتهم عَلَى حفظه لدرس منار الإِسْلاَم، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فِيْه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإِنَّ الأخبار إِذا تعرَّت عن وجود الأسانيد فِيْهَا كانَت بُتْراً**»[2].

وقد نشأت حول الإسناد علوم الحديث التي كفلت الضوابط المنهجية للتحقُّق من معرفة صحة الأخبار وسقمها من حيث نسبتها إلى قائليها، والإسناد أحد الخصائص التي تفردت بها الأمة الإسلامية بين الأمم السابقة، وفقهه وفهم فلسفته لا يكون إلا من داخل نفس المنظومة العلمية الإسلامية لا من خارجها.

---

(١) قال النبي ﷺ: (أوتيت القرآن ومثله معه)، وقال حسان بن عطية - التابعي الجليل - (كان جبريل يتنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسنة كما كان يتنزل عليه بالقرآن) فالسنة وحي من الله.

(٢) معرفة علوم الحديث للحاكم ٦.

وقد كان هذا المعنى واضحًا أشدَّ الوضوح عند متقدمي أئمة المسلمين، فقال عَبْد الله بن المبارك (١١٨ - ١٨١): «**الإسنادُ من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء**»[(١)] وقَالَ سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١): «**الإسناد سلاح المؤمن، إذا لَمْ يكُنْ مَعَهُ سلاح فبأي شيء يقاتل**»؟[(٢)]

ولم يقتصر أمر الإسناد على علوم الحديث والسنة، بل ما لبث أن فشا ـ باعتباره منهجًا لنقد الأخبار في بقية العلوم الإسلامية التي تعتمد على الأخبار المنقولة ـ ففي فترة مبكرة تأثر **محمد بن سلاَّم الجمحي** (١٤٠ - ٢٣١) ـ أحد أئمة اللغة والشعر ـ في كتابه طبقات فحول الشعراء بالإسناد فأخذ يُسند في كتابه رواياته في الشعر واللغة عن أئمتها، وبعد قليل سنرى هذا المنهج قد اعتُمد عند أئمة الأدب فأقاموا عليه كتبهم، **كأبي علي القالي** (ت ٣٦٥) **في الأمالي، وأبي العباس المُبَرِّد** (٢١٠-٢٨٦) في الكامل، بل حتى **الجاحظ** (١٥٩ - ٢٥٥) المعتزلي عدو أهل الحديث الألدُّ سنجده يعتمد منهجهم في كتابه البيان والتبيين!

فالعناية بالإسناد نبعَت في الأصل من أجل الحفاظ على سنة النبي ﷺ ونَخلِ ما قد يدخلها مما ليس منها بمنهجية دقيقة للتحقق من ذلك، والحفاظ على ألفاظ السنة وتراكيبها حال التحمُّل من رأس الإسناد ثم أدائها على نفس الوجه من الضبط والدقة والإتقان، بحيث تظل السنة غضة طرية كأن النبي ﷺ قائمٌ بشخصه يتلوها على مرِّ الأزمان[(٣)].

---

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٢.

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ٤٢.

(٣) لابد لنا أن نشير هاهنا إشارة مهمة، نظرًا لما يكتنف بحث السنة والأسانيد من خلل واضح في الفترة الحالية، فقد تعرَّض المحدِّثون وعلمهم لحملة نقد لا مبرر لها سوى جهل أصحابها، بحجة أن المحدثين اعتمدوا في النقد على ظواهر الأسانيد بدون تحقيق وتمحيص للمتون، وعدم مراعاة قواعد (العقل) ومدى تناسق السنة مع المقررات القرآنية، وها نحن الآن نرى محاولات متكررة لإزاحة السنة عن كونها مصدرًا من مصادر التشريع بهذه المزاعم، والواقع أن هذه الحملة تحمل جرثومة فسادها في طياتها، فالمنطق قاض أن الحكم على شئ فرع عن تصوره، فلا يُقبَل نقدٌ ما في علم ما، ما لم يُتصوَّر هذا العلم تصورًا صحيحًا يفوق فيه ناقدُه أهلَه وهذا أصل مقرر في ثقافتنا الإسلامية، يقول أبو حامد الغزَّالي: (وعلمت يقينًا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمَهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطَّلع على ما لم يطَّلع عليه صاحب العلم من غَور وغائلة)، وهذا حاصل مع غالب من يتناولون أئمة الحديث بالنقد والتشنيع، فليس لأحدهم في هذا العلم شئ، ولم يتصوَّره تصورًا تامًا فيحل نفسه من تبعة الحطِّ والتشنيع، بل استروح لذلك بلا رادعٍ يردعه، ولا يحفظ له بقية دين في نفسه! =

هذا - بإيجاز - عن ثبوت النص، أما دلالته، فقد نشأت علوم اللغة واللسان وضبط الألفاظ وقوانين النحو متداخلة مع نشأة علوم السنة، إذ كان أصل هذه العلوم يقوم على نقل أشعار العرب ولغاتهم وألفاظهم، فاتُّبِع في نقلها نفس الطريق التي اتُّبعت في نقل السنة - هذا من حيث أصل المنهج وإن فاقت السنةُ غيرَها من حيث التشدد في شروط قبول الرواية لكونها مُسنَدة إلى النبي ﷺ وارتباطها بالحلال والحرام - وبُني على هذه المنقولات عن العرب علوم اللسان العربي، فوُضعت المعاجم، وقُنِّن تركيب الكَلام بقواعد علم النحو، وضُبطت بُنى الكلمات بقواعد التصريف، ووُضعت أصول علم البلاغة، حتى أوزان الشعر قيَّضَ الله لها من يضبطها.

كل هذا نجده عند الطبقات الأولى للأئمة والعلماء كأبي عمرو بن العلاء (ت١٥٤) والخليل (١٠٠ - ١٧٣) وسيبويه (١٤٠ - ١٨٠) ويونس بن حبيب (٩٤ - ١٨٢) وعبد الله بن

= هذا على جهة الإجمال، أما التفصيل، فلم يكن أئمة النقد وجهابذته - كما يظن بعض من لا علم عنده - يقتصرون في أحكامهم على المرويات بظواهر الأسانيد بحيث تخرج في صورة عملية رياضية ساذجة يحسنها كل أحد، بل كان النقد يقوم على سبر الروايات ومقارنة بعضها ببعض وتحقيق الزائد منها من الناقص والمرسل من الموصول والمرفوع من الموقوف، ثم الحكم على كل رواية بحسبها بحسب ما يظهر للناقد من القرائن الخاصة التي تحتف بهذه الرواية المعينة، مما يقضي به إلى ترجيح وجه على وجه أو صحة على ضعف أو إرسال على اتصال، فالنقد عملية في غاية التركيب والتعقيد والصعوبة، فهي تحتاج إلى شرطين نادرَي الوقوع: سعة الحفظ، ودقة النظر وحدَّته، فما أن يطرأ حديث في ذهن الناقد حتى يجمع إليه كل روايات بابه وأحاديثه الأخرى، سواء من نفس الطريق أو غيرها، ثم يشرع في مقارنة دقيقة بين كل ذلك، بعد معرفة تامة بأحوال رواة كل هذه الطرق، وتمييز ما قد يخطئون فيه مما يصيبون، ثم عرض هذه الرواية على الثابت من الروايات للنظر في حالها، فليس أمر النقد قاصراً على ما يسمونه الآن النقد الخارجي بالحكم على ظاهر الإسناد بل تجاوزوا ذلك، حتى أفردوا باباً خاصاً بمعرفة علل الأحاديث، والعلة هي السبب القادح في الحديث مع سلامته منه في الظاهر، فعملية النقد معقدة دقيقة لم يقم لها على مر التاريخ الإسلامي إلا الأفذاذ= =كالإمام أحمد والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم الرازي وعلي بن المديني وشعبة بن الحجاج وإسحاق بن راهويه ويحيى بن سعيد القطان والدارقطني وأمثالهم من الفحول من الأئمة الذين أفنوا أعمارهم في خدمة سنة النبي › حتى اختلطت بلحمهم ودمهم، فليس أمر النقد على ما يتوهمه جمهور (المثقفين) الآن، من السذاجة والسطحية بالقدر الذي يطلق به لسانه بالتجريح والخطأ من أئمة كبار تُقضَى الأعمار في فهم ما قالوه وقرروه، ومن شاء الدليل فلينظر في كتاب العلل لابن أبي حاتم أو العلل للدراقطني بعد أن يتضلَّع من علم الحديث، ليعلم أين هو وأين هم؟، ولينزل الناس منازلهم، فإن استصعب عليه هذان الكتابان، فليكتف بمطالعة أخبار المحدثين وأهل السنة في كتب السير والتراجم بعد أن تبرأ من الهوى وشهوة التشنيع، وليطالع شرف أصحاب الحديث والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع وتاريخ بغداد، كلها للخطيب البغدادي، وسير أعلام النبلاء وتذكرة الحفاظ، كلاهما للإمام الذهبي، وغيرها.

أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧) وغيرهم، نجده مبثوثًا في كلامهم وفي مؤلفات من ألَّف الكتب منهم، حتى إذا انصرم قرنهم قامت كل هذه العلوم على سوقها وتحددت مناهجها وضُبطت أصول النظر فيها.

كان كل ذلك من أجل الضبط، ضبط دلالات النصوص على مدلولاتها بحيث لا يخرج من دلالاتها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها، فلا يُضيَّق بالنصوص عن معانيها، ولا تقع في أسر السيولة وعدم الضبط، كل هذا كان فرعًا على أصل مقرر ثابت لا جدل فيه وهو التسليم بوجود حقائق ومعانٍ ثابتة في أنفسها تدل اللغة - بمفرداتها وتراكيبها - عليها.

يمكننا بعد ذلك أن نصف الحركة العلمية في أول الإسلام أنها قامت أساسًا من أجل الضبط، ضبط النقل وضبط الدلالة، فلا يدخل في واحد منهما ما ليس منه ولا يخرج من أحدهما ما هو فيه.

هذا هو التصور العام للعلوم الإسلامية، والذي ينبغي للناظر أن يفقهه قبل أن يتعرض لشيء منها بالبحث، وعقدة هذا التصور أن الباحث لن يستطيع أن يصل إلى تصور كامل لهذه المنظومة بحيث تتطابق صورتها في ذهنه مع صورتها التي كانت عليه في الماضي، إلا إذا أقام تصوره هذا على فقهها من داخلها، بمناهجها وأدواتها، وأصول النظر فيها، أما أن يهبط دارسٌ عليها بنظريات وأدوات أجنبية عنها، فالخلل وسوء الفهم هو النتيجة البدهية.

وهذا ما وقع فيه المؤلِّف؛ تيموثي ميتشل لَمَّا تعرض لهذه القضية، فعند تعرُضه لتحليل التقليد الإسلامي في العلم والتعلُّم - وهو الحرص على نقل الكتب بأسانيدها إلى مؤلفيها - قد أخضع هذه العملية للنظريات التفكيكية الحديثة، والتي تتعارض مع الأمرين السالفَي الذكر - ثبوت النص ودلالته - أو تعيد تفسيرهما وتفكيكهما بما يفرغهما من محتواهما، مع عدم فقه الفلسفة التي قام عليها هذا التقليد الإسلامي من الأصل.

فالمؤلِّف يهبط بنظرية جاك ديريدا ليحلِّل بها، فلا وجود لمعانٍ قائمة بذواتها تقتنصها ألفاظ مستخدمة للدلالة عليها، والمعاني -عنده- تتشكل بكرًا في عقل القارئ مع اصطلام الكلام بذهنه أول مرة، فتتنوع القراءات تبعًا للقرَّاء كلٌّ على حدة، فليس شيء من المعاني ثابتًا خارج الذهن فتسعى الألفاظ إلى الدلالة عليه، من ثم يكون صنيع المسلمين بإبقاء سلسلة الإسناد والحرص عليها هو في نفس الأمر - من الوجهة التفكيكية - إبقاءً على سلطة

المؤلف الأول على النص الذي وضعه بسيطرته على ما قصده من نصه من المعاني، بحيث تنتقل هذه السلطة إلى عقل المتلقي فلا يحيد عنها ويبقى مُستَبَدًا به من قبل المؤلف الأصلي، لا همَّ له إلا تكرار معاني المؤلف!

هكذا يضع تيموثي ميتشل القضية، وهكذا يتصورها، وهذا وضع استعماري، يستعمر النص على نفس النهج الذي استعمرت به الدولُ الغربيةُ العالمَ الإسلاميَّ، بنفس النهج الذي شرحه هو في كتابه، فقد فرض هو نموذجًا حمل عليه التقليد الاسلامي حملاً، كما فرضت الدولُ الاستعماريةُ نظامًا معنويًا حملت عليه الدولَ حملاً لتحقيق الانضباط وإحكام السلطة، فكلاهما استعمار!

والخلل أن المؤلف لم يَخبُر هذا النموذج الإسلامي من داخله، فليس في الأمر سلطة ولا استبداد مؤلِّف على نصه، بل هاهنا علم يدين عموم المسلمين بحفظه وتعلُّمه وتعليمه ونقله لمن بعدهم، بأمانة ودقة في التحمل والأداء، فلا يزيد في شرع الله حرف ولا ينقص، بأصل إيماني غيبي راسخ في نفوسهم يدفعهم إلى الذود عن حرمات هذا الدين، مع التسليم البدهي بوجود الحقائق الخارجية، وثبات اللغة، ودلالتها على المدلولات الحسية والمعنوية والغيبية[١].

وقد روي أن هارون الرشيد أخذ زنديقًا فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي؟ قال: لأريح العباد منك، فقال: يا أمير المؤمنين أين أنت من ألف حديث - وفي رواية أربعة آلاف حديث - وضعتها فيكم، أحرِّم فيها الحلال، وأحلِّل فيها الحرام، ما قال النبي منها حرفًا؟ فقال له هارون الرشيد: أين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفَزَاري وعبد الله بن المبارك؟ فإنهما يَنخَلانِها نخلاً فيُخرِجانها حرفًا حرفًا[٢].

---

(١) قضية وجود حقائق خارجية ثابتة بغض النظر عن الإنسان، هي قضية قديمة، عالجها كثير من أئمة المسلمين وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية، لما بحث عن العلم والإرادة والحقيقة، هل هي تابعة للإنسان أم أن الإنسان تابع لها، وهي مبثوثة في كثير من كتبه، وقد أفردها برسالة مطولة بعنوان «قاعدة في العلوم والاعتقادات والأحكام والحجة والإرادات هل هي تابعة لمتعلَّقها مطابقة له أو متبوعها مطابق لها» في مجموع الفتاوي ١٩ / ٧٢-٨٥، والغرض من هذا التعليق أن نبيِّن أن أفكار الحداثة والتفكيك وغيرها لم تنبت من عدم بل هي ذوات أصول قديمة في الفلسفات الغربية، وقد أوعب أئمتنا وعلماؤنا الرد عليها وتفنيدها وتبيين الحق منها من الباطل، لكن يحتاج الأمر إلى عناية بأصول ثقافتنا وعلم أئمتنا الذي أورثونا إياه.

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢٧٣.

خاتمة:

وبعد . .

فقد وجدنا في الكتاب مواضع أخرى تستحق التعليق مثل ذكرِ المؤلِّف أن الحواضر التعليمية الكبرى في العالم الإسلامي ما قامت إلاَّ لتقدم السند العَلمي للسلَطة القائمة، وهذا مخالفٌ - أيضًا - للحقيقة التاريخية المُجرَّدة، ورأينا أن نكتفي بذكر هذين الموضعين خشية الإطالة على القارئ الكريم، وقد أطلنا بالفعل. والكتابُ - في غير هذه المواضعِ التي ذكرنا - ثمينٌ جدًا، ويُقدمُ رؤية تاريخية متميزة لكثيرٍ من جوانب التاريخ المصري الحديث. ورغم اختلافنا مع بعض الأدوات العلمية التي استخدمها المؤلِّف في الكتاب ونتائجها إلا أننا رأينا تعميم فائدته بنشره، مع التعليق على ما رأيناه يستحق التعليق فيه، وأيضًا حثًا للباحث المسلم، أن يجد في أدوات العلوم الشرعية إما وحدها أو تشاركًا بينها وبين بعض أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة، ما يصلح كي يعطي قيمة تفسيرية عالية للتاريخ والواقع. لتلافي نوعية الأخطاء المنهجية التي أشرنا إلى بعضها في هذه المقدمة. وقد كان الهدف الرئيس من سعينا الحثيث في «مركز مدارات للأبحاث والنشر» لنشر كتاب (استعمار مصر) هو تعميق وعي المصريين عمومًا بتاريخ الدولة الحديثة في مصر، وكيف قامت على أساسٍ من الهيمنة والقهر لسكانها، ولم تكفل لهم في المقابل أي شكلٍ من أشكال الأمان الاجتماعي أوالاقتصادي. ولم تستقل أبدًا عن الهيمنة الغربية المباشرة أو غير المباشرة، ولم تستطع في أحوال كثيرة حتى حماية الحدود الطبيعية لمصر عسكريًا. والإسلاميين منهم خصوصًا بإشكاليات محاولة أسلمة الدولة المصرية الحديثة، أو اضفاء الصبغة الشرعية عليها، أو تصور أن الشريعة ستطبق من خلال تغيير القوانين داخل نفس منظومتها السلطوية القاهرة، أو أن الشريعة أصلاً تقبل التسكين داخل منظومة القوانين الوضعية الحديث. والكتاب في هذا الصدد يقدم العديد من المعلومات الجديدة، والتحليلات الثمينة.

وقد حرصنا في عملنا هذا، وما يَستقبل من أعمالنا إن شاء الله تعالى، أن نُخرجَ نصًا عربيًا سليمًا لا عِوج فيه، مراعىً فيه الترقيم والإعجام بقدر طاقتنا في تحرير الكتاب وتصحيحه -

إلا فيما رأى المُترجِمَيْن إبقاءه كما هو من الألفاظ والتراكيب اللغوية ؛ نقلاً لروح النص الأصلي للكتاب - فَيَسُر ناظرَه ويُفيد قارئَه إفادةً فوق إفادة .

ونحن في مركز مدارات للأبحاث والنشر نسأل الله تعالي أن يكون مُفتتحَ عملِنا هذا خيراً نافعًا لعموم المسلمين ، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

مدارات للأبحاث والنشر

●●●

«الحدثُ الأساسيُّ للعصر الحديث هو فتحُ العالم بوصفه صورةً»

مارتن هيدجر

«نظامُ المَظهَر هذا هو نظامُ كلِّ مَظهَر، هو عمليةُ الظهور نفسِها بوجه عام. إنه نظامُ الحقيقةِ»

جاك ديريدا

مقدمة الطبعة العربية

هذا الكتاب ليس تأريخًا للاحتلال البريطاني لمصر، بل دراسةٌ لعملية الاستعمار. وهو إلى حد بعيد يتناول مصرَ في الثلث الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، لكنه يناقش أيضًا أحداثًا من فترات أسبقَ في ذلك القرن، ومن أجزاء أخرى من العالم العربي. ولا يشير الاستعمار إلى مجرد واقع وجود استعماري أوروبي، بل إلى تطور مناهج جديدة للسلطة السياسية. ويبيِّن الكتابُ أن هذه المناهج الاستعمارية هي جوهرُ كلِّ سلطة سياسية حديثة. والكتاب تحليل لطبيعة هذا النوع الجديد من السلطة.

ميشيل فُوكُوه

تأثرت دراسة السلطة السياسية تأثرًا عميقًا على مدار العقدين الأخيرين بكتابات ميشيل فُوكُوه، الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي الذي كان أستاذًا بالكوليج دو فرانس منذ عام ١٩٧٠ وحتى موته في عام ١٩٨٤، ويري فُوكُوه أن السلطة تُدرس عادة كما لو كانت مجردَ شيء يتقلَّده الناس. وما ندرسه هو سلوك المتقلِّد وقراراته، سواءٌ كان حاكمًا، أو طبقةً حاكمةً، أو ممثلين محليين لها. وخلافًا لذلك، يستكشف عملُ فُوكُوه السلطةَ بوصفها مجموعة من الاستراتيجيات والتقنيات.

يدرس فُوكُوه السلطة السياسية الحديثة بوصفها شيئًا ظهر إلى الوجود ليس بوصفه مجردَ حيازة ممركزة يتمتع بها فردٌ حاكمٌ خاصٌ أو طبقةٌ حاكمةٌ خاصَّةٌ، بل بوصفه سلسلةً من آليات محليَّة، يوميَّة للنظام، وللانضباط وللمراقبة، وهو ينظر تفصيلاً في أساليب عمل أشياءَ كالسجون، والمصانع، والمدارس، ومصحات المجانين، والمستشفيات والثُكنات ويبَيِّن كيف ظهرت في مثل هذه الأماكن على مدار القرنين الأخيرين مناهجُ جديدةٌ تمامًا للتنظيم وللاحتجاز، والتفتيش والضبط والرقابة.

ويتمثل نموذجٌ خاصٌ لمثل هذا التنظيم والرقابة يناقشه فُوكُوه في البانوبتيكون، وهو ابتكار ابتدعه جيريمي بنتام، المصلح الإنجليزي في أوائل القرن التاسعَ عشرَ. والبانوبتيكون عبارة عن مبنى دائريَ يتألَف من زنازين منفردة على طوابقَ عديدة يحيط به برجُ مراقبة مركزي، وبوسع مراقب واحد - غيرِ مرئيٍّ من نزلاء الزنازين - أن يراقب من هذا البرج النزلاءَ وتحركاتهم مراقبةً متواصلةً.

ويرى فُوكُوه أن الهندسةَ الدقيقةَ والانضباطَ الصارمَ لهذه الأنواع الجديدة من المؤسسات يُعَدَّان نوعًا جديدًا للسلطة على الجسم الإنساني، وهي سلطة لا تعمل بمجرد إصدار الأوامر المدعومة بالتهديد باستخدام القَسر العنيف، بل بتنظيم المكان وتقسيمه، وعزل الأفراد وتوزيعهم، وتنسيق حركاتهم، والمراقبة المتصلة والصامتة والتفتيشات والتحريات الصارمة، والاحتفاظ بمذكرات وبسجلات دقيقة. والبانوبتيكون ليس مجرد نموذج لسجون، ومدارس ومستشفيات منفردة، بل هو نموذج لمجتمع منظم ومنضبط.

وتتركز تحليلات فُوكُوه على فرنسا وأوروبا الشمالية، على أن هذه الأنواعَ الجديدةَ للسلطة القائمة على إعادة تنظيم المكان، ومراقبة شاغليه وضبطهم، هي بحكم طبيعتها «استعمارية» من حيث المنهج. وعلاوة على ذلك، فإن أمثلة للبانوبتيكون والمؤسسات الانضباطية المماثلة قد استُحدثت وأُدخلت في حالات كثيرة، ليس في فرنسا أو إنجلترا، وإنما على الحدود الكولونيالية لأوروبا في أماكن مثل: روسيا، والهند، وأمريكا الشمالية والجنوبية ومصر. وقد تراسل جيريمي بنتام مع الحكام المحليين في كل هذه الأماكن، بمن فيهم محمد علي باشا في مصر، داعيًا إلى إدخال المبدأ البانوبتي وتقنيات جديدة أخرى، بل إن جون بورنج، صديقَ بنتام ومساعدَه، قد زار مصر وعمل مستشاراً للباشا. وبالنسبة لأوروبيين آخرين- مثل الخبراء العسكريين، والـ«سان سيمونيين»، ورجال التعليم، وخبراء الطب وهلُم جرا- فإن مكانًا كمصر القرن التاسعَ عشرَ قد أتاح الفرصة للمساعدة على إنشاء دولة حديثة قائمة على المناهج الجديدة للسلطة الانضباطية.

مبدأ للنظام:

إن كتاب «استعمار مصر» هو بالدرجة الأولى، دراسةٌ لكيفية إدخال مثل هذه المناهج الانضباطية في مصر القرن التاسعَ عشرَ وتطويرها. وهذا هو موضوع الفصول: الثاني والثالث والرابع من الكتاب.

وأنا أبدأ بالنظام الجديد، بالجيش الجديد لعشرينيات القرن التاسعَ عشرَ والذي أدَّت المناهجُ المبتكرةُ فيه للانضباط والتدريب العسكري والاحتجاز في الثُكنات إلى خلق قوة عسكرية ذات حجم وجبروت غير مسبوقَين.

وكما لاحظ جون بورنج، فإن خلقَ هذه القُوى «كان في حد ذاته إنشاءَ مبدأ للنظام امتدَّ ليشمل كاملَ مسطَّح المجتمع».

وبعد وصف النظام الجديد في بداية الفصل الثاني وتوضيح كيف أن مناهجه تختلف عن الممارسة العسكرية السابقة، فإنني أبيِّن كيف بُذِلَتْ المحاولةُ لمدِّ نظام الاحتجاز والتفتيش والانضباط نفسه ليشمل كلَّ سكان مصرَ الريفية. فهذه المناهج - عند تطبيقها على إيقاعات الحياة الزراعية - قد أتاحت نوعًا من السلطة السياسية يعمل ليس بمجرد جمع فائض زراعي معيَّن، بل بالدخول في عمليات الإنتاج من أجل الإشراف عليها، وإعادة تنظيمها ومضاعفتها عند كل مرحلة، وعلى مدار القرن التاسعَ عشرَ، صار هذا النوع للإشراف المحلي المنهج الجوهري للملكية الخاصة للأرض والإنتاج واسعَ النطاق لأجل السوق الأوروبية.

وفي الفصلين الثالث والرابع، اللذين يركزان على الثلث الأخير للقرن التاسعَ عشرَ، فإنني أبيِّن كيف جرى مدُّ مبادئ النظام نفسها «لتشمل كامل مسطَّح المجتمع» في إعادة بناء القاهرة والمدن المصرية الأخرى لخلق منظومة من الطرق المنظمة المفتوحة، والإشراف على الأحوال الصحية والصحة العامة، والتحكم في العمال ومراقبة المجرمين والفقراء، وبالدرجة الأولى في إدخال نظام حديث للتعليم المدرسي الانضباطي. والواقع أن التعليم المدرسي يبدو أنه قد أتاح وسيلةً لاستخدام المناهج الجديدة للنظام والانضباط لصياغة كلِّ مصريٍّ فرد بحيث يكون رعيَّةً سياسيةً طائعةً وطيِّعةً. ونتيجةً لذلك فإن التعليم المنظَّم صار يُنظر إليه بوصفه العنصرَ المحوريَّ لسياسة الدولة الحديثة، وهي سياسة لا تستند إلى مجرد الاستخدام المتقطِّع للقَسر، بل إلى عملية تلقين وانضباط وتفتيش متصلة.

وقد وُصف إدخال بعض هذه المناهج الجديدة للنظام في دراسات أخرى لمصرَ القرن التاسعَ عشرَ. لكنَّ مثلَ هذه الدراسات يَفترض بوجه عام أن هذا كان إدخالاً لـ«النظام نفسه»، كما لو أنه كان النوع الوحيد الممكن للنظام، وكما لو أن ما سبقه في مصر كان مجرد حالة «فوضى» تناقض هذه النظرة. فإنني أحاول في مجمل الكتاب إظهارَ عملِ أنواعٍ أُخرى للنظام سبقت الفترة الكولونيالية في حياة مصر الريفية، وفي بناء مدن عظيمة كالقاهرة وفي العالَم التعليمي للأزهر، وبمساعدة هذه المقارنات، فإنني أحاول إظهارَ ما هو خاصٌّ في النظام الجديد، الكولونيالي.

وأنا أرى أن السمة الخاصةَ للنظام الجديد تتمثل في أنه قد عمل في كل حالة عن طريق خلق وقع «بنية»، وأبسط تصوير لذلك يتمثل في إعادة بناء القاهرة في القرن التاسعَ عشرَ. فقد قُصِدَ بتخطيط الشوارع الجديدة للمدينة إعطاء وقع خُطَّة. وعندئذ سيبدو أن هذه الخُطَّة

موجودة بشكل منفصل عن الشوارع المادية، وذلك بوصفها شيئًا أسبقَ وغيرَ ماديٍّ بطريقة ما، بوصفها ما قد نسميه بنيتها. وطبيعي أن المدينة الجديدة قد ظلت، شأنها في ذلك شأن المدينة القديمة، مجردَ توزيع معيَّن للمسطَّحات والمساحات. على أن الانتظام الدقيق لتوزيعها بدا أنه يخلق هذا التمايز الجديد بين المادي وغير المادي، بين المدينة نفسها وخُطتها.

لقد كان النوع الجديد للنظام شيئًا يتعين استيعابُه من زاوية هذه العلاقة بين التحقق المادي لـ «الشيء في ذاته» (كما يمكن للمرء الآن القول) وبنيته الأسبق، ما وراء المادية.

وفي الجيش الذي أُعيد تنظيمُه، وفي التعليم المدرسي المنظَّم، وفي الممارسات الأخرى للدولة الحديثة كافةً، كان يتعيَّن خلقُ النظام عن طريق إحداث هذا التمايز الخاص بشكل مستمر بين «الأشياء» المادية وبنية غير مادية. ولذا فإن المناهج الجديدة للنظام قد قدمت شيئًا أكثرَ من نوع جديد للسيطرة الانضباطيَة على حَيَوَات المواطنين العاديين؛ فقد كانت لها أهمية إضافية بالنسبة لفهم الطبيعة الخاصة للسلطة الحديثة. فالتمايز بين الشيء والبنية قد بدا بوصفه تمايزًا بين عالم فيزيقي وعالم ميتَافيزيقي، أو ما يمكن أن يُسمى بعالم المفهومي. وكان للسلطة الحديثة أن تعمَلَ لَيس كتقنيَة انضَبَاطية فحسب بل كمنهج لخلق هذا الوقع الجديد لعالم مفهومي، وقع المعنى أو الحقيقة.

سياسة الحقيقة:

يهتم عمل ميشيل فُوكُوه أيضا بالعلاقة بين السلطة السياسية وعوالم المعنى أو الحقيقة.

وفي كتابات مثل «المراقبة والعقاب» (١٩٧٥)، يستكشف الارتباط بين المؤسسات الانضباطية الحديثة كالسجن، والمستشفى، وظهور فروع معرفية علمية كالطبِّ النفسي، وعلمِ الإجرام والعلوم الطبية. وهو يرى أن ذات مناهج المراقبة والتفتيش وإمساك السجلات التي كانت جوهرَ السلطة الانضباطية كانت في الوقت نفسه أساسَ المعرفة العلمية الحديثة للشخص الإنساني، ويترتب على ذلك أن المعرفة لا يجب اعتبارُها شيئًا منفصَلاً من حَيث الأَصَلُ عن السلطة أو أنها عرضة لمجرد التشويه من جانبها، كما تذهب إلى ذلك النظرية الليبرالية بل والنظرية الماركسية.

بل يرى فُوكُوه على العكس من ذلك أن: «ممارسة السلطة نفسها تخلق وتتسبب في ظهور موضوعات جديدة للمعرفة»... وبالمقابل فإن المعرفة تُحفِّز بصورة متماسكة مؤثرات السلطة... إن المعرفة والسلطة مندمجتان إحداهما مع الأخرى.» المقتطف من مجموعة منَ أبحاث فُوكُوه، نشرت بالإنجليزية في عام ١٩٨٠ تحت عنوان (السلطة/ المعرفة)». (ص/ ٥١ – ٥٢).

لقد جرت بالفعل مواصلةُ أفكار فُوكُوه عن العلاقة بين السلطة والمعرفة فيما يتعلق بسيطرة أوروبا على الشرق الأوسط، في عمل إدوارد سعيد. فكتاب «الاستشراق» لسعيد، وهو تحليل رائع للطريقة التي درس بها الغرب الحديث العالم العربي وصَوَّرَهُ بها، يعتمد على ميشيل فُوكُوه في تبيان أن عملية وصف الشرق وتصنيفه نفسها من الناحية الأكاديمية، قد شكَّلت جزءًا من «الانضباط المنهجي بصورة بالغة، والذي تمكنت به الثقافة الأوروبية من أن تتحكم في الشرق- بل ومن أن تُنتجَه- من الناحية السياسية» (الاستشراق، ص ٣). على أن هذا الانتقاد القويّ للثقافة الاستشراقية يُبقي لبعض القراء قدرًا من التباس، فإذا كان يجب فهم «الشرق» على أنه شيء أنتجه تفاعل السلطة والمعرفة الأوروبيتين، فهل يُعَدُّ هذا المنتج مجردَ نسخة مشوهة من الشرق الفعلي، أو أنه لا وجود لشيء اسمه الشرق الفعلي؟ ما هي بالضبط العلاقة بين السلطة والمعرفة والموضوعات التي يقال إنهما تنتجانها؟

إن الفصل الأول من «استعمار مصر» والذي يسبق تحليل السلطة الانضباطية الذي قدمته فيما سبق، يبدأ بهذه القضية. وأنا أقدم المشكلة بالنظر إليها بالمقلوب- إذا جاز التعبير- في روايات المسافرين المصريين والعرب الآخرين الذين زاروا ووصفوا أوروبا القرن التاسعَ عشرَ. وفي أواخر القرن التاسعَ عشرَ كان الموضوع الرئيسي المشترك أكثر من سواه لرواياتهم هو وصف المَعارض العالمية. وقد واجهوا عند زيارة هذه المَعارض أسواقًا شرقيةً وقصورًا شرقيةً مشاكلة، ومجموعات من الإحصاءات وعروضًا لسلَع العالم، باختصار: الحقائق الاستشراقية للسلطة الإمبراطورية وللاختلاف الثقافي كافةً.

وعن طريق القراءة من الروايات العربية، فإنني أستخلص في الشطر الأول من الفصل الأول ثلاثَ سمات لهذه المواجهة مع تخيلات الاستشراق.

فأولاً: كان هناكَ الواقعية والتفصيل المذهلان اللذان جرى بهما تمثيلُ العالم، اليقين الظاهر الذي بدا به كلُّ شيء منظمًا ومنتظمًا، محسوبًا ومجردًا عن الالتباس. لقد كانت عملية تمثيل لافتة بالدرجة الأولى، لما تتميز به من وضوح سياسي.

وثانيًا: كان هناك امتدادُ هذا النسق الأوروبي للتمثيل، والذي شكل الاستشراق جزءًا منه. فقد وجد الزوارُ غيرُ الأوروبيين، بدءًا من المَعارض وامتدادًا إلى أي مكان ذهبوا إليه - المُتحَف والمؤتمر الاستشراقي، المسرح وحديقة الحيوانَ، ذات شوارع المدينة الحديثة بواجهاتها البليغة المعنى، بل وجبال الألْب بمجرد بناء السكة الحديدية المعلقة - أن منهج المعنى واحد.

فقد بدا أن كل شيء معروض أمام الفرد المراقب كصورة أو مَعرض لشيء يمثل معنىً أو واقعًا معينًا آخر. وأنا أرى أن الزوار لم يواجهوا في أوروبا مجردَ مَعارِض للعالم بل واجهوا العالمَ نفسَه منظمًا كما لو كان مَعرِضًا لا نهاية له.

وثالثًا: كانت هناك المفارقة التي بدا أنها ناتجة عن واقع أن عملية التمثيل هذه كانت شيئًا لا نهاية له. وقد نشأ وقع المعنى من التمايز بين المَعرض والواقع الخارجي الذي كان يُحيل إليه. على أن هذا العالم «الواقعي» خارجَ المَعرض يبدو أنه لا يتكوَّن بالفعل إلا من صور وتمثيلات أخرى للواقعي. إن طبيعة العلاقة بين التمثيل والواقع - القضية المحورية للاستشراق - تتكشَّف عن شيء ضروري لفهم العصر الحديث، وهو شيء إشكالي بصورة عميقة.

جاك ديريدا:

يعتمد هذا الجزء من نقاشي على عمل عالم فرنسي آخر، هو جاك ديريدا، الأستاذ بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس والذي ربما كان الفيلسوف الأوروبي المعاصر الأهم والأكثر تجديدًا. فمنذ الستينيات قَدَّمت كتاباتُ ديريدا نقدًا متواصلاً لفهمنا الدارج لـ «المعنى»، ولمجمل نسق الفكر الحديث المبني عليه.

يرى ديريدا أن فكرتنا عن المعنى تعتمد دائمًا على التمايز الأساسي بين التمثيل والواقع. فالتمثيل مستقيم من الناحية الظاهرية. والكلمات على سبيل المثال، لها قوةُ إفادةِ معنىً لأنها علامات. «وهي رموز تَرمُز إلى، أو تدل على واقع آخر معين».

والكلماتُ الماثلةُ ماديًا على الصفحة أمام قارئ تُعَدُّ كلٌّ منها مجردَ تمثيلٍ لأصلٍ غائبٍ ماديًا، سواءٌ كان فكرةً أصليةً في ذهن الكاتب أو موضوعًا أصليًا في العالم الواقعي.

وهكذا يشير ديريدا إلى أن التمايز بين التمثيل والواقع يرتبط بسلسلة من التمايزات الأخرى، كالمادي في مقابل الذهني، والنسخة في مقابل الأصل، والحضور في مقابل الغياب، والنص في مقابل العالم الواقعي، وهلمَّ جرًا. وبالإضافة إلى ذلك، فمع كلٍّ من هذين الزوجين، هناك حدٌّ يعتبر أرقى، أكثرَ أصالةً، أكثرَ استقلالاً، أنقى، أكثرَ جوهرية، بينما يظهر الحدُّ الآخرُ بوصفه ثانويًا، تابعًا، إضافيًا، وغيرَ جوهري.

على أن ديريدا يُبيِّن أن الحد الأصلي والمستقل بشكل ظاهر، في كل حالة، يتوقف في الواقع على الحد الثانوي، الإضافي، فكلٌّ منهما لا يُوجَد إلا في عملية الاختلاف عن الأدنى

منه أو الإذعان ببساطة لوقوع الأدنى منه، ففكرة الأصل لا تنفصل عن النسخة، والحضور يتوقف على الغياب، والواقع يتوقف على التمثيل، ويتكشَّف أن لعبة الاختلاف هذه ليست شيئًا إضافيًا أو خارجيًا بالنسبة للحدود الأصلية، بل هي الشرط الداخلي لإمكانها. وتستكشف كتابات ديريدا (التي يُعتَبر دائمًا أسلوبُها الصعبُ محاولةً لتوضيح التعارفات المُراوغة على المعنى عن طريق كسرها) الطرقَ التي نُغفل بها مسألةَ الاختلاف ونحتفظ بها، غيرَ مدركين، بإيماننا الأساسي في الأفكار المفردة عن الأصل، الحاضر، المدلول، والواقعي.

وأنا أواصل في «استعمار مصر» عملَ ديريدا، ليس كمسألة تأمل فلسفي بل من أجل النظر في الكيفية التي أصبحَت بها هذه الافتراضاتُ الخاصةُ عن المعنى والواقع مجسدةً في العالم الحديث، في عمارة المدن، وجهاز الحياة التجارية، وعمليات التعليم، وكل آليات التمثيل التي أُشيرُ إليها على أنها «العالم - بوصفه - مَعرضا». (كما أنني أحاول أن أبيِّنَ، بشكل عابر، كيف يؤسِّس كلٌّ من المُنَظِّرين الاجتماعيين الرئيسيين الثلاثة الذين نستمد منهم فهمَنا الحديث لهذا العالم، ماركس، فيبر ودوركايم، تفسيراتهم على قبول فكرتنا الإشكالية عن التمثيل - مبدأ المَعرض - قبولاً غيرَ إشكالي). وغرضي هو الإشارة إلى غرابة هذا النسق للنظام وللحقيقة الذي نحيا فيه، والنظر، في دراسة استعمار مصر، في نوع السلطة السياسية الذي يساعد هذا النسق على جعله ممكنًا.

جَعلُ العالم واضحاً:

في الشطر الثاني من الفصل الأول، وكمقابل للأوصاف العربية لأوروبا والتي يبدأ بها الكتاب، أنظر في كتابات أوروبيِّي القرن التاسعَ عشرَ الذين «غادروا» العالم - بوصفه - مَعرضًا وسافروا إلى العالم العربي. لقد كان غرضُهم من السفر إلى الشرق هو معايشةَ «الواقع» الذي كانوا قد شاهدوه كثيراً معروضًا في الغرب، لكن ما وجدوه هناك قد أربكهم. فمن ناحية، رُغم أنهم قد تصوروا أنهم ينتقلون من مَعارض الشرق إلى الشيء الواقعي، واصلوا محاولة استيعاب الشيء الواقعي بوصفه مَعرضا، وكانَ ذلك مُحتَّمًا لأن «الواقع» كما رأينا لتوِّنا من عمل ديريدا، يعني ذلك الذي يطرح نفسه من زاوية تمايز بين التمثيل والأصل. إنه شيء يتعيَّن دائمًا استيعابه كما لو كان مَعرضًا. ومن الناحية الأخرى، فإن مكانًا كالقاهرة، خلافًا لباريس، لم يكن قد أُعيد تنظيمُه بعدُ من زاوية هذا التمايز المطلق وعرضُه وفقَ مبدأ المَعرض أمام نظر الزائر.

وقد ترتبت على ذلك نتيجتان. الأولى: أن الشرق رفض «طرح» نفسه كمَعرض، ولذا بدا – ببساطة – بلا نظام وبلا معنى. الثانية: أن الأوروبيين قد شرعوا بالمساعدة في إدخال نوع «النظام» الذي وجدوا أنه غائب «وقع البنية»، الذي، كما أشرت، كان يتعين عليه أن يتيحَ ليس فقط سلطةً انضباطيةً جديدة، بل وقع معنىً جديد شبيه بوقع المَعرض.

وفي الفصول الثاني والثالث والرابع، في مناقشتي للمناهج العسكرية، وللقُرى النموذجية، وللتنظيم الحضَري، وللتعليم المدرسي، وما إلى ذلك، أشير إلى الطرق التي كانت هذه المناهجُ الجديدةُ للنظام مصدرَها، وكانت – في الوقت نفسه – مناهجَ جديدةً لـ«توضيح» جديد للعالم الاجتماعي. فالآن سوف يسهل تمييز الجندي المنضبط ذي الزي الرسمي تمييزاً واضحًا عن المدنيين، بما يتيح إمكانية تحديد المجموعات المنتشرة دون اتساق، والتغلُّب على الحائل الرئيسي الأخير دون تطوير جيوش ضخمة «مشكلة الهرب». وقد قُصد بالقُرى النموذجية تنظيم حياة المصريين العاديين وتوضيحها، وإدخال عمارة من شأنها جعل النساء وعائلاتهن نفسها مرئية لـ«مراقبة الشرطة». وقد جسَّدت الشوارع الجديدة، المفتوحة للقاهرة الحديثة والمدن المصرية الأخرى مبادئ مماثلة خاصة بإمكانية الرؤية والتفتيش، وهي عين المبادئ التي تُعَد جوهرَ المَعارض العالمية. وقُصد بهرمية المدارس الأولية، والثانوية والعليا الجديدة والتي بُنيَت في مجمل البلاد، قُصدَ بها إعطاء بنية، يمكن وصفُها للدولة – القومية الجديدة. وفي الوقت نفسه، فإن المدارس قد أتاحت مجموعةَ مبادئَ عامة للتعليم وللإعلام، أصبحت حياة هذه الدولة «القومية» تعتبر مستحيلة دونها.

وأنا أرى أن المبدأ الفاعل في كل حالة من هذه الحالات كان واحدًا، فمناهج النظام والتنظيم قد خَلقَت وقع البنية. وشأنها في ذلك شأن التخطيط الدقيق لمَعرض، فإن هذه البنية قد ظهرت بوصفها إطاراً يمكن فيه تنظيم الأنشطة، وضبطها ومراقبتها، كما ظهرت بوصفها خُطَّة أو برنامجًا، يضيف إلى النشاط «معناه». وبهذه الطريقة خلقت مناهج السلطة نفسها كلاًّ من رقابة انضباطية وعالمًا للمعنى أو للحقيقة منفصلاً من الناحية الظاهرية.

وأنا أستكشف في الفصل الخامس العلاقة بين الحقيقة والسلطة استكشافًا أزيَد، عن طريق دراسة مسألة اللغة بالطريقة نفسها. فأنا أرى أن اللغة تقدم المثالَ الأبعد مدىً للكيفية التي تُخلَق بها تكنولوجياتُ العصر الحديث المميزة – والتي تشمل في هذه الحالة المناهجَ الجديدةَ للاتصال، والطباعةَ، والتعليمَ المدرسيَّ – وقع بنية منفصلة عن «الواقع»، مضيفةً إليه ما نجرِّبه

بوصفه نظامًا ومعنىً. وأنا أشير معتمداً مرة أخرى على عمل ديريدا، إلى الكيفية التي يتضافر بها فهمُنا الدارجُ للغة في هذه التكنولوجيات الجديدة، ويتضمن بها سلسلةً من الافتراضات عن الطريقة التي يكون بها للكلمات معنىً، والتي لا يتقاسم الفقهاءُ العربُ أيًا منها بالطريقة نفسها تمامًا.

ثم إنني أبيِّن كيف حوَّلت التكنولوجياتُ الجديدةُ اللغةَ العربيةَ، ناظراً بوجه خاص في اختفاء مجموعة من الممارسات السابقة الهادفة إلى حماية «السلطة» الهشة والإشكالية للنصوص المكتوبة. وأنا أرى أن السلطة النصية كانت مماثلة من حيث طبيعتُها ومنهجُها للسلطة السياسية، بل إنها قد شكَّلت جزءاً هاماً من مثل هذه السلطة.

وأنا أستخدم مثالَ هذا التحول اللغوي لمحاولة تبيان كيف أن الوقع الجديد للمعنى - بوصفه عالمًا تألَّف الآن في تعارض مع ما نسميه بـ «الواقع» - كان في الوقت نفسه وقعًا جديداً للسلطة السياسية. فشأنها في ذلك شأن العالم - بوصفه مَعرضًا - كان على السلطة أن تظهر بوصفها عالما مُعمَّمًا، مجرداً. إن جميع التحولات الاستعمارَية التي قُصد بها إدخال «النظام» و «المعنى»، كانت في الوقت نفسه محاولات لخلق هذا الوقع الجديد للسلَطة.

ويجمع الفصل الأخير، الفصل السادس، خيوطَ كل الموضوعات المختلفة للكتاب. فأنا أعتمد على حالات أخرى للسلطة الكولونيالية، من المغرب في ظل الاحتلال الفرنسي، والجزائر المستعمرةً، والقاهرة عند منعطف القرن، لكي أدرس بعض الآثار المترتبة على نقاشي.

إن التقنيات الجديدة للنظام وللحقيقة ترتبط بفهم جديد للشخص، بوقع جديد للنفس وبوقع جديد للآخر، وبمناهجَ جديدة لخلق الهُويَّة السياسية.

وهكذا فإن الكتاب لا يقدم تاريخًا لكيفية استعمار مصر، بل دراسة للسلطة المُستَعمرة. وقد حاولتُ أن أبيِّن أن دراسة الطبيعة الخاصة للسلطة الحديثة تعني في الوقت نفسه استكشافَ مناهجِ تفكيرنا السياسي وحدوده.

تيموثي ميتشل

●●●

الفصل الأول:

مِصرُفي المَعرِض

عندما سافر الوفد المصري إلى المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين، والذي عُقِدَ في استوكهولهم في صيف عام ١٨٨٩، مَرَّ - وهو في طريقه إلى السويد - بباريس وتوقفَ هناك لزيارة المَعرض العالمي. وقضى المصريون الأربعةُ عدةَ أيام في العاصمة الفرنسية، حيث صَعدوا برجَ أليكسندر إيفل الجديد الذي قيل لهم: إن ارتفاعه يبلغ ضعف ارتفاع الهرم الأكبر، وراحوا يستكشفون المدينة الممتدة تحتهم. وقد زاروا الحدائق وأبراج المَعرض المخططة تخطيطًا دقيقًا، وفحصوا السلع والآلات المعروضة. ووسط هذا النظام والأبَّهة لَم يُثر انزعاجَهم غيرُ شيء واحد فقط. لقد شيَّد الفرنسيون الجناحَ المصري بحيث يمثل شارعًا متعرجًا من شوارع القاهرة، يتألَّفُ من بيوت ذات طوابقَ علوية آيلة للسقوط ومسجد كمسجد قايتباي. وكتب أحد المصريين: إن المُنظِّم الفرنسي قد فعل ذلك «قاصداً مشاكلة الهيئة القديمة بمصر» ولاحظ أنه قد نفذ ذلك بعناية فائقة «حتى أنه جعل البياض مُغبرًا لتتم المُشابهة»[(١)].

كما جرى الحرصُ على جعل الجناح المصري متسمًا بالفوضى، فخلافًا للخطوط الهندسية لبقية المَعرض، جرى مدُّ الشارع المُشاكل على النحو العشوائي المُميِّز للسوق الشرقية. وقد ازدحم الطريق بالحوانيت وبالأكشاك، حيث كان فرنسيون يرتدون ملابس شرقيين يبيعون العطور، والفطائر، والطرابيش. ولاستكمال وقع السوق الشرقية، كان المنظِّمون الفرنسيون قد استوردوا من القاهرة خمسين حماراً، بالإضافة إلى قائديها والعدد اللازم من السُّيَّاس، والبيطاريين والسروجيين. وكان يمكن ركوب الحمير ذهابًا وإيابًا في الشارع مقابلَ فرنك واحد، مما أحدث هرجًا ومرجًا مماثلين إلى حد بعيد لما يحدث في الحياة الواقعية، بحيث إن مدير المَعرض قد اضطر إلى إصدار أمر بتخصيص عدد معين من الحمير لكل ساعة من ساعات النهار.

وقد اشمئز الزوَّار المصريون من هذا كله ونأوا بأنفسهم عنه، وكان آخرَ حرجٍ يتعرضون له هو الدخولُ من باب المسجد واكتشاف أنه - شأنه في ذلك شأن بقية الشارع - قد شُيِّد بحيث يكون مجرد واجهةً خارجيةً، حسب تعبير الأوروبيين. «أما من جهة الجامع، فلأن هيئته جامع من الخارج ليس إلاَّ. أما من الداخل فهو قهوة جُعِلت لراقصات مصريات وعُبُد ترقص ودراويشَ تدور»[(٢)].

---

(١) محمد أمين فكري، إرشاد الألبَّا إلى محاسن أوروبا (القاهرة، ١٨٩٢)، ص١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٨ - ١٣٦.

وبعد ثمانيةَ عشرَ يومًا في باريس، واصل الوفد المصري سفره إلى استوكهولهم لحضور مؤتمر المستشرقين. وجنبًا إلى جنب المندوبين غير الأوروبيين، جرى استقبال المصريين بحفاوة، وبقدر عظيم من الفضول. وكما لو كانوا لا يزالون في باريس، وجدوا أنفسهم أشبه ما يكونون بمعرض. وكتب أحد المشاركين الأوروبيين في المؤتمر:

«لقد جرت الفُرجة على شرقيين «حقيقيين» مثلما يحدث في عرض عالمي من عروض بارنوم[١]، ويبدو أن الشعب الإسكندنافي الطيب يعتقد أنه بإزاء مجموعة من الشرقيين لا من المستشرقين». ويظهر أن بعض المستشرقين أنفسهم قد وجدوا متعة في لعب دور العارضين، إذ يُقال لنا إنه في مؤتمر سابق، في برلين، «طُرِحَتْ الفكرة المضحكة الخاصة بتقديم سكان أصليين من البلدان الشرقية كما لو كانوا صوراً توضَيحية على الورق. وهكذا، فقد قدَّم أستاذ اللغة السنسكريتية بجامعة أكسفورد حكيمًا هنديًا حقيقيًا، وجعله يؤدي طقوس الصلاة والعبادة البراهمانية أمام جمع استبدَّ به الصخب. وقدَّم الأستاذ ماكس موللر بجامعة أكسفورد كاهنين يابانيين منافسين، عرضا مواهبهما؛ وقد اكتسب ذلك مَظهَر عارضَين يعرضان نسْنَاسَيْهمَا»[٢]. وقد دُعيَ المصريون في مؤتمر استوكهولم إلى المشاركة بأداء دور فقهاء، إلا أنهم عندما استخدموا لغتهم في أداء ذلك الدور وجدوا أنفسهم يُعامَلون مرة أخرى كمعروضات. وقد أعرب أستاذ بجامعة أكسفورد عن شكواه قائلاً: «لم أسمع قط شيئًا غير لائق إلى هذا الحد بإنسان عاقل كتلك الصرخات التي تخرق الآذان والتي صدرت عن طالب عربي بالجامع الأزهر في القاهرة، إن مثل هذه العروض في المؤتمرات ساخرة ومن شأنها الحط من قدر الإنسان»[٣].

ولم يكن المَعرض والمؤتمر المثلين الوحيدين لهذه السخرية الأوروبية. فطوال القرن التاسع عشرَ وجد الزُوَّارَ غيرُ الأوروبيين أنفسَهم معروضين أو موضوعين بشكل دقيق كموضوع للفضول الأوروبي. على أن الحط من شأنهم والذي غالبًا ما تعرضوا له، سواءٌ كان مقصودًا أم لا، بدا حتميًا مع ذلك، وضروريًا لهذه العروض ضرورة الواجهات الخارجية المنصوبة أو حشود المتفرجين الفضولية، ويبدو أن الواجهات الخارجية، والمتفرِّجين والحط من شأن البشر تنتمي كلها إلى تنظيم مَعرض، إلى اهتمام أوروبي بعرض الأشياء من أجل الفُرجة عليها. وسوف أتناول مسألة المَعرَض هذه، فاحصًا إياها من خلال عيون أوروبية، بوصفها ممارسةً

(١) (ف. ت. بارنوم ١٨١٠ - ١٨٩٠ مقدم أمريكي للعروض ومدير لسيرك - المترجم).

(2) R.N. Crust, 'The International Congresses of Orientalists', Hellas 6 (1897): 351.

(3) ibid. p. 359

تقدِّم مثالاً لطبيعة الدولة الأوروبية الحديثة. إلا أنني أود الوصول إليها عبر طريق غير مباشر، يستكشف بدرجة أبعدَ إلى حد ما تلك السخرية الأوروبية التي أشار إليها الأستاذَ بجامعة أكسفورد. فهذه السخرية مفتاحٌ لحل اللغز، لأنها تتخلل مجمل تجربة الشرق الأوسط مع أوروبا القرن التاسعَ عشرَ.

وبادئ ذي بدء، فقد وجد الزوار من الشرق الأوسط أن الأوروبيين فضوليون يتميزون بتوق غير قابل للاحتواء، إلى التوقف والفُرجة. وقد كتب شيخ مصري قضى خمس سنوات في باريس في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ أن: «من طباع الفرنساوية التطلع والولع بسائر الأشياء الجديدة»[١]. ولعله كان يقصد هذه الفُرجة عندما أوضح في كتاب آخر يناقش عادات مختلف الأمم، أن «من عقائد الإفرنج عدم تأثير العين»[٢].

وقد ذكر مبعوث عثماني توقف في كوبينيك وهو في طريقه إلى برلين في عام ١٧٩٠ أن «سكان برلين كانوا غير قادرين على احتواء صبرهم إلى حين وصولنا إلى المدينة. فبصرف النظر عن الشتاء والثلج، جاء كل من الرجال والنساء في عربات، وعلى ظهور الجياد، وسيراً على الأقدام، للتطلع إلينا وللفُرجة علينا»[٣]. وحيثما كانت مثل هذه المشاهد ممنوعة، بدا من الضروري إعادة خلقها بصورة مصطنعة. وعلي سبيل المثال، فإن أعضاء بعثة طلابية مصرية أُرسلت إلى باريس في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ قد جرى إبقاؤهم داخل الكلية حيث كانوا يقيمون ولم يكن يُسمح لهم بالخروج إلى الشوارع إلا كل ثاني أحد. لكنهم خلال إقامتهم في باريس وجدوا أنفسهم موضوعاً للمحاكاة الهزلية الساخرة في المسارح الباريسية، لتسلية الجمهور الفرنسي. وقد أوضح أحد الطلاب: «إنهم يصنعون ذلك المقعد[٤] كما تقتضيه اللعبة[٥] فإن أرادوا تقليد سلطان مثلاً في سائر ما وقع منه وضعوا ذلك المقعد على شكل سراي[٦] وصوروا ذاته... (و) إذا أرادوا مثلاً لعب[٧] شاه العجم ألبسوا (الممثل) لبس ملك العجم وأحضروه وأجلسوه على كرسي»[٨].

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، المجلد ٢: السياسة والوطنية والتربية، ص٧٦.

(٢) رفاعة رافع الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر (١٨٣٣)، ص٨٦.

(3) Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe (London: Weidenfeld and Nicholson, 1982), p. 299.

(٤) (خشبة المسرح- المترجم).

(٥) (المسرحية- المترجم).

(٦) (قصر- المترجم).

(٧) (تمثيل دور- المترجم).

(٨) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢، ١٧٧، ١١٩-١٢٠، =

بل إن ملوك الشرق الأوسط الذين قدموا بأنفسهم إلى أوروبا كانوا عُرضةً لإدخالهم في أحداث المسرحية، فعندما زار خديوي مصر باريس لحضور مَعرض عالمي سابق في عام ١٨٦٧، وجد أن الجناح المصري قد شُيِّد بحيث يحاكي القاهرة العتيقة في شكل قصر ملكي. وقد أقام الخديوي في القصر المُشاكل خلال زيارته وأصبح جزءاً من المَعرض، حيث كان يستقبل الزوار بحفاوة العصر الوسيط(١). والحال أن والده، ولي عهد مصر إبراهيم، كان أقل حظًا. فعندما زار مصانع بيرمنجهام ومَعارضها في يونيو ١٨٤٦، أكد للصحافة بنبرة تتميز بالضجر بعد تجاربه مع الجمهور البريطاني في أماكنَ أخرى أنه «يجب النظر إليه بوصفه مجرد زائر غير رسمي». إلا أنه لم يتمكن من الإفلات من أن يصبح شيئًا أشبه ما يكون بمعروض. فقد خرج متنكراً ذات مساء للتنزه ودلف إلى خيمة عرض ليشاهد عرضًا لهيكل حوت ضخم. وسرعان ما تعرف عليه العارض، الذي أخذ يعلن للمتجمهرين خارج خيمة العرض أن «بوسعهم الفُرجة بالسعر نفسه على هيكل الحوت والمحارب الأكبر إبراهيم، قاهر الأتراك جنبًا إلى جنب» وقد تدافع الحشد للدخول وكان لابد من تدخل شرطة بيرمنجهام لإنقاذ ولي العهد(٢).

ويمكن مصادفة هذا النوع من الفضول في كل وصف تقريبًا لأوروبا القرن التاسعَ عشرَ من جانب كُتّاب من الشرق الأوسط. فحوالي أواخر القرن، عندما بدأ كاتبٌ أو كاتبان مصريان في تأليف أعمال قصصية بالأسلوب الروائي الواقعي، جعلا الرحلة إلى أوروبا موضوعهما الأول. وغالبًا ما تستحضر القصص التجربة الخاصة مع الغرف عن طريق وصف فرد مُحاط ومَعرض للفُرجة، كما لو كان شيئًا معروضاً، وقد وجد اثنان في إحدى هذه القصص في أول يومٍ لهما في باريس أنهما.. «كلما وقفا على دكان أو خان، أحاط بهما كثير من الناس، من نساء ورجال، ينظرون لهيئة برهان الدين وملبسه»(٣). ويمكن الإشارة إلى أضعاف مضاعفة من مثل هذه

= Alain Silver, 'The first Egyptian student mission to France under Muhammad Ali', Modern Egypt: Studies in Politics and society, ed., Elie kedourie and Sylvia G. Haim (London: Frank Cass, 1980) p. 13

(1) Georges Douin, Histoire du règne du khédive Ismaïl 2: 4-5.

(2) The Times, 16th June 1846; Aimé Vingtrinier, Soliman-Pacha Colonel Sève: Généralissime des armées; ou, Histoire des guerres de l'Egypte de 1820 à 1860 (Paris: Didot, 1886), pp. 500-501.

(٣) علي مبارك، عَلَمُ الدين، (الإسكندرية، ١٨٨٢)، ص٨١٦.

القصص، لكنني أود الآن الإشارة فحسب إلى أن أوروبا كانت بالنسبة للزائر من الشرق الأوسط مكانًا يمكن أن يتعرض المرء فيه لأن يصبح شيئًا معروضًا، يتجمع الناس حوله ويتفرَّجون عليه.

ولابد من أن أوضح طبيعة اهتمامي الخاص بهذه السخرية، لأن ميل الأوروبيين إلى التوقف والفُرجة قد أُشير إليه من قبلُ أحيانًا. والواقع أن كلمات كتلك التي استشهدت بها من أقوال المبعوث العثماني وهو في طريقه إلى برلين قد قُدِّمَت كجزء من دليل على اختلاف تاريخي جوهري بين الأوروبيين والشعوب الأخرى، الاختلاف بين فضول الأوروبي تجاه الأماكن والشعوب الغريبة، و«الافتقار العام إلى الفضول» من جانب الآخرين، ويقال إن الاختلاف يرجع إلى الازدهار العظيم للفضول الثقافي الأوروبي عند بداية العصر الحديث ويصوِّره في الوقت نفسه. ويقال لنا إنه يجب فهمه، من حيث الجوهرُ بوصفه «اختلافًا في الموقف»[1]. ومن شأن أناس كثيرين، بمن في ذلك أنا نفسي، أن يجدوا أنه من غير المستساغ أن يكون بوسع مثل هذه الفُرجة المساعدة على أن تكون دليلاً على وجود الفضول الثقافي أو غيابه ضمن جماعة من الجماعات. إلا أن هناك أيضًا الإيحاء بأن هذا «الموقف» - إذا كان يُراد لنا فهمُ الأمر على هذا النحو - هو موقف طبيعي بمعنىً ما. ويبدو أنه يُراد الإيحاء لنا بأن مثل هذا الفضول ليس أكثر من العلاقة الحُرَّة لشخص مع العالم، والتي ظهرت في أوروبا بمجرد أن قاد «تفكك العُرَى اللاهوتية» إلى «تحرير الأذهان البشرية». إن قليلين من الناس سوف يشكُّون في هذا الافتراض. والواقع أنني سوف أبين أن فكرة «العُرى اللاهوتية» التي تتفكك أو تنكسر، تاركة الفرد في مواجهة العالم، لا تزال تحكم فهمنا للمواجهة التاريخية للشرق الأوسط مع الغرب الحديث، بل وللصراعات السياسية في الشرق الأوسط اليوم. ويتمثل السبب في سلوكي لدرب غير مباشر عبر هذه السخرية في أنني أود أن أدرس طريقة التعامل مع العالم والتي وجدها الكُتَّاب من الشرق الأوسط في أوروبا بوصفها شيئًا غير طبيعي بل ساخر، يعتمد إن جاز القول على لاهوت معين خاص به.

الكيان الموضوعي:

إذا سلمنا مؤقتًا بهذا الموقف الفضولي للذات الأوروبية، فبوسعنا أن نلاحظ أولاً وقبل كل شيء أن الزائر غيرَ الأوروبي قد واجه في أوروبا أيضًا ما قد يبدو «كيانًا موضوعيًا» مطابقًا. وقد انبثق فضول الذات عن طريق مجموعة متنوعة من آليات عرض الأشياء كموضوع لها.

(1) Lewis, Muslim Discovery, pp. 229-301.

ولم تكن مواجهة إبراهيم باشا مع الحوت وتجربة الطلاب التي تتمثل في محاكاتهم محاكاة ساخرة في مسارح باريس غير بدايات هيِّنة. والحال أن الطالب من تلك المجموعة والذي نشر إفادة عن إقامتها في باريس، قد كرَّس عدة صفحات لظاهرة «السبكتاكل» الباريسية، وهي كلمة لم يجد لها مقابلاً عربيًا، وإلي جانب الأوبرا والأوبرا - كوميك، كان من بين أنواع السبكتاكل المختلفة التي وصفها «مواضع يُصَوَّر فيها للإنسان منظر بلد أو أرض أو نحو ذلك، فمن ذلك «بانورمة». . ومنها «كسمورمة». . ومنها «ديورمة». . ومنها «أورانورمة». . ومنها «أوروبرمة». وقد أوضح تبيينًا لذلك، أنه في بانوراما للقاهرة «ترى كأنك على منارة[1] السلطان حسن مثلاً، والرميلة تحتك وباقي المدينة»[2].

وكانت البانورامات مقدمات للمَعارض العالمية، والتي كانت تُنَظَّم على نطاق لا يكفُّ عن الاتساع مع دخول أوروبا عصرها الإمبراطوري. وجنبًا إلى جنب عروض عامة وسياسية أخرى، بما في ذلك مؤتمرات المستشرقين الدولية الباذخة بشكل متزايد، والتي عُقِدَ أولُها في باريس في عام ١٨٧٣، أصبحت هذه الأحداثُ الموضوعَ الرئيسيَّ للكتابات العربيةَ عن الغرب الحديث. وبحلول العقد الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، كان أكثر من نصف الكتب التي تصف رحلات إلى أوروبا والتي نشرت في القاهرة قد كتب لوصف زيارات إلى مَعرض عالمي أو إلى مؤتمر دولي للمستشرقين[3] وتكرس هذه الكتب مئات الصفحات لوصف النظام الخاص

---

(١) (مئذنة مسجد- المترجم).

(٢) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢: ١٢١.

(٣) من الأعمال الثمانية التي نُشرت في القاهرة خلال السنوات العشر الأخيرة للقرن التاسعَ عشرَ والتي تصف بلدان وأفكار أوروبا، كانت خمسة عبارة عن تقارير عن رحلة إلى مؤتمر استشراقي أو مَعرض عالمي: ديمتري ابن نعمة الله خلاط، سفْر السفَر إلي مَعرض الحضَر، وهو تقرير عن مَعرض باريس العَالمي لعام ١٨٨٩، (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩١)؛ محمود عمر الباجوري، الدور البهية في الرحلة الأوروبية، وهو تقرير عن رحلة إلى المَعرض العالمي في باريس، ومؤتمر المستشرقين الدولي الثامن، استوكهولهم، ١٨٨٩ (القاهرة: ١٨٩١)؛ محمد أمين فكري، إرشاد الألبَّا إلى محاسن أوروبا، وهو تقرير عن الرحلة نفسها؛ أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، وهي الرسائل التي كتَبها على أوروبا، وهو تقرير عن رحلة إلى مؤتمر المستشرقين الدولي التاسع، لندن ١٨٩٢ (القاهرة، ١٨٩٣) والدنيا في باريس، وهو تقرير عن مَعرض باريس العالمي (القاهرة، ١٩٠٠) وفي العقد السابق (ثمانينيات القرن التاسعَ عشر) تضمن العملان الرئيسيان عن أوروبا تقارير عن مَعرض باريس لعام ١٨٧٨ ومَعرض ميلانو لعام ١٨٨١ في محمد بيرم، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ٥ مجلدات (القاهرة، ١٣٠٢- ١٣١١، ١٨٨٤/ ١٨٨٥- ١٨٩٣/ ١٨٩٤)، ٣: ٥٤، ٧٣- ٨١، وعن مؤتمر الخيال للمستشرقين في باريس في علي مبارك، عَلَمُ الدين، ص١١٥٣- ١١٧٩ وفيما يتعلق بالكتابات المصرية عن أوروبا في القرن التاسعَ عشرَ، انظر =

والتقنية الخاصة لمثل هذه العروض - حشود المشاهدين الفضولية، شكل المَعرض والنموذج، تنظيم البانورامات والمنظورات، عرض المكتشفات والسلع الجديدة، عمارة الحَديد والزجاج، نظم التصنيف، حسابات الإحصاء، المحاضرات، الخطط والكتب الإرشادية - باختصار، مجمل جهاز ما سوف أشير إليه بـ «التمثيل»: كل شيء مجموع ومرتب بحيث يكون صورة لشيء ما، بحيث يمثل التقدم والتاريخ، الصناعة البشرية والإمبراطورية؛ كل شيء معروض والعرض كله الذي يَستحضر دائمًا بطريقة ما حقيقةً معينةً أكبرَ.

إن عروضًا كالمَعرض العالمي ومؤتمر المستشرقين تعرض العالم بوصفه صورة. فهم ينظمونه أمام جمهور بوصفه موضوعًا معروضًا، للفرجة عليه، وتجربته وبحثه. وقد زعم مَعرض عام ١٨٥١ الكبير في لندن أنه يمثل لزواره الذين وصلوا إلى ستة ملايين زائر «صورة حيةَ لتطور الجنس البشري»[1]. وجرى الزعم بالطريقة نفسها عند افتتاح المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين في لندن في عام ١٨٩٢ أن الاستشراق قد «عرض أمامنا التطور التاريخي للجنس البشري»[2].

وكان مستشرق من المستشرقين الأوائل، هو العالم الفرنسي الكبير سيلفيستر دو ساسي، قد ارتأى عملية العرض هذه بشكل مماثل للغاية للمَعارض العالمية التي نُظِّمَت بعد ذلك، فهو قد خطط لإنشاء مُتحَف، كان يتعين أن يكون «مستودعًا ضخمًا لموضوعات من شتى الأنواع، وللرسوم، وللكتب الأصلية، وللخرائط، ولكتب الرحلات، تُقَدَّم كلها لأولئك الذين يريدون تكريس أنفسهم لدراسة (الشرق)، وذلك بطريقة تساعد على أن يشعر كل طالب من هؤلاء الطلاب بأنه قد نُقِلَ، كما لو كان عن طريق السحر، إلى وسط قبيلة منغولية مثلاً أو إلى وسط الجنس الصيني، تبعًا للموضوع الذي اختاره لدراساته»[3].

وبحلول العقود الأخيرة للقرن، ففي كل مكان تقريبًا ذهب إليه زوار من الشرق الأوسط

= Ibrahim Abu- Lughod., Arab Redisovbery of Europe, and Anouar Louca, Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle.

(1) Asa Briggs, The Age of Impovement, 1783- 1867, rev. ed. (London: Longmans, 1979), p. 398.

(2) International Congress of Orientalists, Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892, ed. E. Delmar Morgan, 2 vols (London, International Congress of Orientalists, 1893), 1: 34

(٣) نقلاً عن Edward W. Said, Orientalism, p. 165.

بدا أنهم يواجهون هذا العرض للعالم بوصفه صورة. لقد زاروا المتاحف ورأوا ثقافات العالم مصورة في موضوعات مرتبة خلف الزجاج، وفق ترتيب تطورها، وجرى أخذهم إلى المسرح، وهو مكان صَوَّر فيه الأوروبيون لأنفسهم تاريخهم، كما أوضح كُتَّاب مصريون عديدون، وقضوا أوقات ما بعد الظهيرة في الحدائق العامة، المنظمة تنظيمًا دقيقًا «بحيث تجتمع فيها أشجار ونباتات من كل أنحاء العالم»، كما ذكر كاتب عربي آخر. ولم يكن هناك مفر من أن يقوموا برحلات إلى حديقة الحيوان، وهي نتاج للتغلغل الاستعماري في القرن التاسعَ عشرَ في الشرق «الذي دفع جزية رمزية على شكل حيوانات». كما كتب الناقد تيودور آدورنو(1).

والحال أن هذه التمثيلات للنظام الثقافي والاستعماري للعالم، والتي واجهها ووصَّفها بشكل متواصل زوار إلى أوروبا، كانت علامةَ ثقة تاريخية كبرى، فقد عبرت العروض المرتبة في أماكن كهذه للتسلية الحديثة عن اليقين السياسي لعصر جديد. وقد أعلن رئيس مؤتمر المستشرقين الذي عُقدَ في عام ١٨٩٢ «أن إنجلترا تُعَد في الوقت الحاضر أعظمَ إمبراطورية شرقية عرفها التاريخ حتى الآن. وهي تعرف ليس فقط كيف تستولي، بل وكيف تحكم»(2). على أن المَعارض، والمتاحف والعروض الأخرى لم تكن مجرد انعكاسات لهذا اليقين، بل كانت وسيلةً لإنتاجه، عن طريق تقنيتها في عرض التاريخ، والتقدم، والثقافة والإمبراطورية في شكل «موضوعي» وكانت مناسبات للتأكد من مثل هذه الحقائق الموضوعية، في عالم أصبحت فيه الحقيقةُ مسألةً تخص ما يسميه هيدجر بـ«يقين التمثيل»(3).

على أن يقين التمثيل هذا يتميز بنوعية مفارقة، سوف أحاول تسليط الضوء عليها، فعن طريق قراءة من بعض الإفادات العربية عن المَعرض العالمي، قد يكون من الممكن توسيع فهم الكيان الموضوعي الغريب والحقائق الموضوعية بدرجة غريبة، والتي واجهها الزوار من خارج

---

(1) Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life, trans E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1978), p. 116;

وفيما يتعلق بالمسرح، انظر على سبيل المثال محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمان، ص ٤٣٤، وفيما يتعلق بالحديقة العامة، محمد السنوسي التونسي، الاستطلاعات الباريسية في مَعرض سنة ١٨٨٩ (تونس، ١٣٠٩ هجرية) ص٣٧.

(2) International Congress of Orientalists, Transactions, 1: 35.

(3) Martin Heidegger, 'The age of the world picture' in The Question Concerning Technology and Other Essays, p. 127.

أوروبا. وسوف أبين أن الغرابة لم تنشأ كما قد يتخيل المرء من النوعية «المصطنعة» للمَعارض والعروض والتمثيلات التي لا تنتهي، فهي قد نشأت من وقع «واقع خارجي» تزعم مثل هذه الاصطناعية البادية أنه يخصها. وكان مصدر الحقائق الموضوعية هو التمييز الخاص الذي أُجريَ بين المَظهَري و«الواقعي»، بين المَعرض والعالم. وكانت هذه خاصية ربما وجد الزوار غيرُ الأوروبيين - إذ وجدوا أنهم في أغلبَ الأحيان ليسوا مجرد زوار بل موضوعات معروضة - أنها ملحوظة بدرجة أكبرَ إلى حد ما.

التمثيل:

لقد بدا للوهلة الأولى أن التمايز بين التمثيل و«الواقع الخارجي» محدد بشكل بالغ الوضوح. وسوف أذكر ثلاثَ سمات للمَعارض العالمية من أجل بيان كيف جرى بناء هذا التمايز: الواقعية الظاهرة للمعروضات، وتنظيمها حول مركز مشترك، ووضع الزائر بوصفه شاغلاً لهذه النقطة المركزية.

فأولاً، كان من الجدير بالملاحظة كيف أن المَعارض بدت وكأنها تقدم نموذجًا مكتملاً لعالم خارجي. وكما لاحظ الزائر المصري، فإن الأمر قد وصل إلى حد تغيير بياض المباني التي تمثل أحد شوارع القاهرة.. وهذا النوع من دقة التفصيل على وجه التحديد هو الذي خلق اليقين، وقع تطابق مقرر بين النموذج والواقع. وغالبًا ما كانت بعضُ المعروضات الأكثر واقعية نماذجَ للمدينة التي كان المَعرض مقامًا فيها، أو للعالم الذي زعمت أنها مركزه. ودائمًا ما كانت الواقعيةُ التي رسمت وبنيت بها هذه النماذج مثارَ دهشة الزائر. وقد ضم مَعرضُ عام ١٨٨٩، مثلاً، كرةً جغرافيةً ضخمةً وُضعَت في مبنًى خاص. ووصف كاتبٌ عربيٌّ تشابُهَهَا غيرَ العادي مع الواقع: «إن الخرائط العادية لا تشبه العالم تمامًا، مهما كانت متقنة، وذلك لأنها مسطحة في حين أن الأرض كروية، أما الكرات الجغرافية التقليدية فهي صغيرة للغاية، ولا تُرسَم البلدان عليها بصورة واضحة، لكن هذه الكرة الجغرافية يبلغ قطرها ١٢,٧٢ متر ويبلغ محيطها ٤٠ مترًا. ويطابق الملليمتر الواحد على سطحها كيلو مترًا واحدًا على سطح الأرض. وتظهر مدينة كالقاهرة أو الإسكندرية عليها بوضوح، وهي مصنوعة من قضبان من الحديد مغطاة بورق مُقوًى يتخذ شكل الأرض. وهي مرفوعة على محور تدور عليه بسهولة. وفوقها قبة ضخمة، وتظهر عليها الجبال، والوديان والمحيطات، حيث تنتصب الجبال فخورة بالبروز. ويرتفع الجبل الذي يبلغ ارتفاعه ٢٠,٠٠٠ قدم إلى أكثر من ٦ ملليمترات، مما يجعله

ملحوظًا بوضوح. وتدور الكرة الجغرافية على محورها دورة كاملة كل ٢٤ ساعة، وتدور كل ثانية ملليمترًا واحدًا»[(١)][(*)].

وقد عُرضَت تمثيلات دقيقة بدرجة مماثلة للمدينة التي أُقيم المَعرض فيها. ففي مركز مَعرض باريس لعام ١٨٧٨ وجد الزوار جناح مدينة باريس، الذي ضم معروضات ونماذج «لكل ما يرتبط بوظائف المدينة: المدارس، شبكات الصرف الصحي، محطات الضخ، التعمير الحضري». وكذلك خططًا للمدينة في صورة ثلاثية الأبعاد[(٢)]. وقد تم تجاوز ذلك في مَعرض باريس التالي، في عام ١٨٨٩، حيث تمثل أحد أكثر المعروضات إثارة في «بانوراما للمدينة. وكما وصفها الكاتب العربيُّ نفسُه، فقد تألفت هذه البانوراما من منبر للمشاهدة يقف عليه المرء، تحيط به صُوَر المدينة، وقد نُصبت الصور وأُضيئَت بطريقة يشعر معها الناظر وكأنه يقف في مركز المدينة نفسها، والتي بدا أنَها تتجسد حولَه كصورة واحدة، راسخة «لا تخالف الحقيقة بوجه»[(٣)].

وثانيًا: فإن العلاقة المقررة بشكل واضح بين النموذج والواقع قد عززها مشاطرتهما لمركز مشترك. فنموذج أو بانوراما المدينة قد انتصبت في مركز ساحات المَعرض، والتي مُدِّدَت هي نفسُها في مركز المدينة الواقعية، وقد مَثَّلت المدينةُ بدورها نفسَها بوصفها العاصمةَ الإمبراطوريةَ للعالم، وبَسَط المَعرضُ المقام في مركزها معروضات إمبراطوريات وأمَم العالم طبقًا لذلك. ففرنسا، على سبيل المثال تشغل المكان المركزي في ساحة مارس تحيط بها معروضات الدول الصناعية الأخرى، التي تحيط بها مستعمراتها والأمم الأخرى وفق الترتيب المناسب. (يقال لنا في دليل إرشادي صادر بالفرنسية تحت عنوان «مصر، تونس، المغرب ومَعرض عام ١٨٧٨»: «لا يجب للمرء البحث عن الجناح المصري في ساحة مارس. وتفسير

(١) السنوسي، الاستطلاعات، ص ص٢٤٣- ٢٤٤.

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية، لتعذر العثور على الأصل «المترجم».

(2) Clovis Lamrre and Charles Fliniaux, L'Egypte, la Tunisie, le Maroc et l'exposition de les pays etranqers et l'exposition de 1878,

في سلسلة

Les pays étrangers et l'exposition de 1878, 20 vols. (Paris Libraire 1878, 20 vols. (Paris: Libraire Ch. Delagrave, 1878). P. 123.

(٣) السنوسي، الاستطلاعات، ص ص٢٤٣- ٢٤٤.

ذلك بسيط، فالبلد لا يملك صناعة على الإطلاق، بالمعنى الصحيح. . »[٤]. والحال أن المركز المشترك الذي يتقاسمه المَعرض»، والمدينة والعالم قد عزز العلاقة بين التمثيل والواقع، تمامًا مثلما مكَّنت العلاقةُ المرءَ من تحديد مثل هذا المركز بادئ ذي بدء.

وأخيرًا، فإن ما ميَّز واقعية النموذج عن الواقع الذي زعم تمثيله هو أن تلك النقطة المركزية كان يقف عليها شاغل، الشخص الواقف على منبر المشاهدة. لقد كان تمثيل الواقع دائمًا عبارة عن معروض جرى ترتيبه لمراقب في وسطه، لنظرة مراقبة مُطوِّقة ومفصولة من جانب النظام الدقيق للمَعرض. وإذا كان بوسع معروضات المَعرض المبهرة استحضارٌ واقعيٌّ تاريخيٌّ وسياسيٌّ أكبرُ معينَ، فإن ذلك يرجع إلى أنها قد رُتِّبَت بحيث تتطلب هذه النظرة المنفصلة. وكلما طَوَّق المعروضُ الزائرَ وحاصره، كلما انفصلت النظرة عنه، مثلما ينفصل الذهن عن العالم المادي الذي يراقبه. وهناك تلميح إلى الانفصال في وصف للجناح المصري في مَعرض باريس لعام ١٨٦٧:

مَثَّل مُتحَفٌ مقامٌ داخل معبد فرعونيٍّ العصرَ القديمَ، ومَثَّل قصرٌ باذخُ التزيين بالأسلوب العربي، العصورَ الوسطى، وصَوَّر خانٌ للتجار وللعازفين المغنين تصويرًا حيًّا عادات اليوم. وتساعد أسلحة من السودان، وجلود الحيوانات البرية، والعطور، والسموم والنَباتات العلاجية على نقلنا مباشرة إلى المناطق الاستوائية. وتدعونا الأواني الفخارية من أسيوط وأسوان، والمزركشات والملابس المصنوعة من الحرير والذهب إلى أن نلمس بأصابعنا حضارةً غريبة. وقد جرى تشخيص كل الأجناس الخاضعة لنائب الملك من جانب أفراد مختارين بعناية. واحتكت أكتافنا بأكتاف الفلاحين المصريين، ومررنا أمام بدو الصحراء الليبية الراكبين جمالهم العربية البيضاء الجميلة، لقد كان هذا العرض الفخم يخاطب العقل مثلما كان يخاطب العينين. لقد كان يعبر عن فكرة سياسية [٢].

لقد حوَّلت الواقعيةُ الملحوظةُ لمثل هذه العروض حضارةً غريبةً إلى موضوع يكاد الزائر أن يلمسه. إلا أنها قد ظلت بالنسبة للعين المراقبة، المحاطة بالعرض ولكن المتميزة عنه بوضع الزائر، مجردَ تمثيل صورة لواقع غريب ما. وهكذا كان هناك، في واقع الأمر، زوجان متوازيان من التمايزات؛ بين الزائر والمعروض، وبين المعروض وما يعبر عنه. وقد انفصل التمثيل عن الواقع السياسي الذي زعم تصويره كما انفصل الذهن عما لاحظه.

---

(1) Lamarre and Fliniaux, L'Egypte, la Tunisie, le Maroc et l'exposition de 1878, p. 133.

(2) Edmond About, Le fellah: souvenirs d'Egypte (Paris: Hachette, 1869), pp. 47-8.

إلا أنه رغم هذه الطرق الخاصة بخلق التمايز المقرر بين التمثيل والواقع، لم يكن من السهل دائمًا في باريس معرفةُ أين ينتهي المَعرض وأين يبدأ العالم نفسه؟ صحيح أن حدود المَعرض كانت محددةً تحديدًا واضحًا، عن طريق جدران محيطة عالية وبوابات ضخمة. إلا أنه كان هناك- كما بدأ الوفد المصري يكتشف- جانب كبير من العالم الواقعي في الخارج- في شوارع باريس وما وراء شوارع باريس- شبيه بالمَعرض العالمي؛ تمامًا كما كان المَعرض شبيهًا بالعالم الخارجي إلى حد بعيد. وقد بدا الأمر وكأن العالم الواقعي خارج البوابات، رغم الجهود الدؤوبة داخل المَعرض لبناء تمثيلات متقنة للعالم الواقعي في الخارج، قد تحول- كما سوف نرى- إلى ما يشبه امتدادًا للمَعرض. وسوف يواصل هذا المَعرضُ الممتدُّ طرحَ نفسه بوصفه سلسلةً من التمثيلات، تمثل واقعًا خارجيًا. ولذا فإننا يجب أنَ نفكر فيه ليس بوصفه مَعرضًا بقدر ما يجب أن نفكر فيه بوصفه تيهًا، تيهٌ يحتوي في ذاته مخارجه[1]. إلا أنه ربما كان تعاقب المَعارض قد أصبح من الدقة ومن الشمول بحيث أن أحدًا لم يدرك قط أن «العالم الواقعي» الذي وَعَدَت به لم يكن هناك. ربما باستثناء المصريين.

العالم بوصفه مَعرضًا

لدراسة هذه المفارقة، سوف أبدأ مرة أخرى من داخل المَعرض، بالعودة إلى السوق الشرقية المصرية المشاكلة. لقد جاء جانب من الصدمة التي شعر بها المصريون على وجه التحديد من مدى «واقعية» الشارع المزعومة. ليس فقط أن البياض قد جرى تغييره، وأن الحمير كانت من القاهرة، وأن الفطائر المصرية المعروضة للبيع بدت وكأن مذاقها هو مذاق الفطائر المصرية الحقيقية. بل إن المرء كان يدفع ثمنها، كما نقول، بنقود حقيقية. فالروح التجارية لجولات ركوب الحمير، وأكشاك السوق الشرقية والفتيات الراقصات لم تكن تختلف عن الروح التجارية للعالم الخارجي، وكان هذا هو الشيء الواقعي، بمعنى أن ما تعرضه الروح التجارية هو الشيء الواقعي. ولم تكن الروح التجارية للمَعارض مصادفة، بل

(١) فيما يتعلق بهذا التيه انظر

Jacques Derrida, Speech And Phenomena, and other Essays on Husserl's Theory of Signs, p. 104

وكذلك كتاباته اللاحقة، وكلها كما أشار ذات مرة، «مجرد تعليق على الجملة بشأن التيه»:

' Implications: Interview with Henri Ronse', in Positions, trans. Alan Bass (Chicago. University of Chicago Press, 1981). P. 5

نتيجة لنطاق التمثيل - الذي حاولته - وللاقتصاد الحديث الاستهلاكي، الذي كان يتطلب تسلية كهذه. واعتباراً من المَعرض العالمي لعام ١٨٦٧ في باريس، والذي بلغ حجمه أربعة أضعاف حجم أي مَعرض سابق، جرى سداد نفقات الحدث بتحميل كل عارض نفقات تأثيث الجناح، وبإدخال حوانيت وأماكنَ للتسلية ضمن مجمل ساحة المَعرض(١).

وكنتيجة لذلك أخذت المَعارض تتزايد شبهًا مع الجهاز التجاري لبقية المدينة. وكان هذا الجهاز، بدوره، يتغير بسرعة في أماكنَ مثل لندن وباريس- حيث كانت المحالُّ الصغيرةُ، والمملوكةُ ملكيةً فرديةً، والمستندة في أغلب الأحوال إلى الحرف المحلية - تُخلي السبيل أمام الجهاز الأكبر الذي يتألف من رواقات التسوق والمتاجر الكبرى التي تبيع سلعًا متنوعةً. وقد افتُتح متجر بون مارشيه في عام ١٨٥٢ (وبحلول نهاية العقد التالي كان رقم مبيعاته سبعة ملايين من الفرنكات) وافتُتح متجر اللوفر في عام ١٨٥٥، ومتجر برينتامب في عام ١٨٦٥(٢). والحال أن حجم المتاجر والرواقات التجارية الكبيرة الجديدة، وكذلك بناءها المعماري كذلك قد جعلا من كل واحد منها مَعرضًا في حد ذاته تقريبًا، وقد قدَّم «دليلُ باريس المصور» وصفًا نموذجيًا:

«إن هذه الرواقات، وهي ابتكار حديث من مبتكرات الترف الصناعي، عبارة عن ممرات ذات أسقف من الزجاج وجدران من الرخام، تمتد عبر كتل بأكملها من الدُّور، التي اجتمع أصحابها في هذه المغامرة، وعلى كل من جانبي الممرات التي تستمد ضوءَها من أعلى، تمتدُّ المحالُّ الأكثرُ روعةً، بحيث إن رواقًا من هذا النوع يُعَد مدينةً بل عالمًا مصغرًا»(٣).

وتتضمن الإفاداتُ المصريةُ عن أوروبا العديدَ من حالات الوصف لهذه العوالم الميكانيكية المصغرة، حيث كان العالم الواقعي، كما هو الحال في المَعرض، شيئًا مخلوقًا في تمثيل سلَعه.

(1) Susan Lee Yeager, 'The Ottoman Empire on exhibition: the Ottoman Empire at international exhibitions 1851- 1867, and the sergui-i umumi osamani, 1863' (PH.D. dissertation, Columbia University, 1981), p. 168.

(2) David Harvey, Consciousness and the Urban Experience: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization (Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1985), p. 118.

(٣) نقلاً عن:

Walter Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', in Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, pp. 146- 7.

وقد قيل عن المتاجر التنويعية الكبيرة، إن المرء يعجب من «حسن انتظامها وسعتها» وإن «البضائع فيها مُرَتَّبة أحسن ترتيب، مصفوفة على الرفوف مع كمال الاتساق وحسن الوضع»[1]. وقد علق الزوار غيرُ الأوروبيين بشكل خاص على الألواح الزجاجية، داخل المتاجر وعلى طول الرواقات المضاءة بالغاز، والتي كانت تفصل المراقب عن السلع المعروضة: «إن السلع مرتبة كلها خلف ألواح من الزجاج الشفاف، وفق أروع نظام.. ويجتذب منظرُها الباهرُ آلافَ المتفرجين»[2](*). لقد أدخلت الألواحُ الزجاجيةُ نفسَها بين الزوار والسلع المعروضة، بما يجعل الأوائل مجرد متفرجين ويضفي على السلع البعدَ الذي هو مصدر كيانها الموضوعي، وكما أن المَعارض كانت تصبح أكثر تميزاً بالروح التجارية، فإن جهاز التجارة كان يصبح وسيلة لخلق وقع واقع يتعذر تمييزه عن وقع الواقع الذي يخلقه المَعرِض.

ويُشار إلى جانب من تجربة عالم التجارة والمستهلكين الحديثَين المنظم تنظيمًا غريبًا في أول رواية قصصية عن أوروبا تنشر بالعربية. وتحكي هذه الروايةُ، التي ظهرت في عام ١٨٨٢، قصةَ اثنين من المصريين سافرا إلى فرنسا وإنجلترا في صحبة مستشرق إنجليزي. وفي أول يوم لهما في باريس يهيم البَطَلان المصريان على وجهيهما في أروقة متجر جملة واسع، مضاء بالغاز. ويجدان داخل المبنى ممرات طويلة يؤدي كل منها إلى الآخر. ويمشيان من ممر إلى الممر الذي يليه، وبعد فترة يشرعان في البحث عن المخرج. وعندما ينعطفان يريان شيئًا أشبه بمخرج، حيث يقترب الناس من الاتجاه المقابل، لكنه يتكشف عن مرآة، تغطي مجمل عرض وارتفاع الجدار، بينما الناس الذين كانوا يقتربون لم يكونوا غير انعكاساتهما. ويتجهان إلى ممر آخر ثم إلى ممر ثالث، لكن كل ممر لا ينتهي إلا إلى مرآة. وبينما كانا يشقان طريقهما عبر ممرات المبنى، مَرّاً بمجموعات من الناس المنكبين على العمل. كان هؤلاء الناس «يشتغلون بصف البضائع وتنظيمها ووضعها في الصناديق والعلب، وكان كل من هؤلاء الناس ينظر إليهما مع السكون والوقار من غير أن يفارق محله أو يترك شغله». وبعد التجول صامتَين بعض الوقت عبر المبنى، يدرك المصريان أنهما قد تاها تمامًا ويأخذان في الذهاب من قاعة إلى أخرى بحثًا عن مخرج، دون أن «يعارضهما أحد، إلى أن ظهر عليهما أنهما أخطئا الطريق». وفي نهاية الأمر ينقذهما مدير المتجر، الذي يأخذ في إطلاعهما على طريقة نظيمه، مشيراً إلى أن السلع التي يجري تنظيمها

---

(١) مبارك، عَلَمُ الدين، ص٨١٨.

(٢) إدوار بك الياس، مشاهد أوروبا وأمريكا (القاهرة، ١٩٠٠)، ص٢٦٨.

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية، لتعذر العثور على الأصل «المترجم».

وتعليبها تمثل منتجات كل بلد من بلدان العالم[1]. من ناحية، تصوِّر هذه القصة مهرجانًا للتمثيل، احتفالاً بعالم الموضوعات المنظم وانضباط النظرة الأوروبية. وفي الوقت نفسه، فإن التجربة المربكة مع المرايا تقوض هذا النسق للنظام التمثيلي. وقد تَذَكَّر كاتبٌ مصري أسبق تجربةً مماثلة مع المرايا في أول يوم له في إحدى المدن الأوروبية. فعندما وصل إلى مارسيليا، دخل قهوة تصورها مخطئًا في البداية على أنها «قصبة عظيمة نافذة لما أن بها كثيراً من الناس، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم في كل جوانب الزجاج وظهر تعددهم مشيًا وقعودًا وقيامًا فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة مسدودة إلا بسبب أني رأيت عدة صورنا في المرآة فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية الزجاج. فعادة المرآة عندنا أن تثني صورة الإنسان»[2].

وفي مثل هذه القصص، يبدو الأمر وكأن عالم التمثيل محل إعجاب لما يتمتع به من نظام مبهر، إلا أنه يظل هناك شك في أن كل هذا الواقع ليس غير وقع. ولعل العالم يظل بصورة حتمية تيهًا، بدلاً من أن يكون داخلاً متميزاً عن- ومعرَّفًا عن طريق- خارجه.

وعلى أية حال، فإن تجارب المَعرض العالمي غير العادية والمزعجة في بعض الأحيان يبدو أنها تتكرر، في مثل هذه القصص، في العالم الخارجي، وهو عالم ممرات تنتهي بانعكاس المرء، عالم ممرات تقود إلى تيه يتألف من ممرات أخرى، عالم موضوعات مرتبة بحيث تمثل كل بلد في العالم، وعالم أوروبيين منضبطين، متفرجين. وبعبارة أخرى، فإن هذا كله لم يكن يشبه المَعرض العالمي في مجرد روحه التجارية. فمن خواص الأسلوب الذي بدا أن الأوروبيين يحيون به انشغالهم بما وصفه الكاتب المصري نفسه بـ«انتظام المنظر». فأوروبا التي يقرأ عنها المرء في الإفادات العربية مكانٌ للانضباط وللترتيب البصري، للنظرات الصامتة والتظاهرات الغريبة، لتنظيم كل شيء ولكل شيء منظم بحيث يمثل، بحيث يستدعي - شأنه في ذلك شأن المَعرض - معنىً ما أوسع. ويترتب على ذلك بصورة مفارقة أن المرء لا يواجه خارج المَعرض العالمي العالمَ الواقعيَّ بل مجرد نماذج وتمثيلات أخرى لما هو واقعي. فخارج المَعرض والمَتجر التنويعي في كل مكان ذهب إليه الزوار غيرُ الأوروبيين - المُتحَف ومؤتمر المستشرقين، المسرح وحديقة الحيوان، الريف الذي يواجه بشكل نموذجي في صورة مزرعة نموذجية تعرض آلات جديدة وأساليبَ زراعة جديدةً، شوارع المدينة الحديثة ذاتها بواجهاتها الخارجية المقصودة، بل وجبال الألب بمجرد بناء السكك الحديدية المعلقة - وجدوا أن التقنية

(١) مبارك، عَلَمُ الدين، ص ص ٨٢٩- ٨٣٠.

(٢) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢: ٥٥- ٥٦، وللاطلاع على مثال آخر، انظر مبارك، عَلَمُ الدين، ص٨١٧.

والإثارة هما هما[١]. لقد بدا وكأن كل شيء مرتب أمام المرء كما لو كان نموذج شيء ما أو صورته. وقد رُتِّبَ كل شيء أمام ذات مراقبة في نسق للتدليل (إذا ما استخدمنا الرطانة الأوروبية) معلنًا نفسَه الدال على مدلولٍ.

وربما أمكن قراءة المَعرض في مثل هذه الإفادات على أنه يجسد الطابع الغريب للغرب، فهو مكان يُدفَع فيه المرء باستمرار إلى العمل كمشاهد من جانب عالَم منظَّم بحيث يمثِّل. وبوسع المسافر القادم من الشرق الأوسط أن يصف في المَعرض الأسلوبَ الغريبَ لعرض العالم والذي يواجه بشكل متزايد في أوروبا الحديثة، فهو ترتيب خاص بين الفرد وعالم موضوع بدا أن الأوروبيين يعتبرونه تجربة الواقعي. ولتسمحوا لي بأن أذهب مؤقتًا إلى أن وقع- الواقع هذا كان عالمًا معروضًا بشكل متزايد أمام الفرد وفقًا للأسلوب الذي يمكن به، وبالقدر الذي يمكن به، عرضه أمامه بوصفه معروضًا. لقد واجه غيرُ الأوروبيين في أوروبا ما يمكن للمرء أن يسميه، تجاوبًا مع عبارة من هيدجر، عصر المَعرض العالمي، أو بالأحرى، عصر العالم بوصفه مَعرضًا[٢]. ويشير المَعرض العالمي هنا ليس إلى مَعرض للعالم بل إلى العالم وقد جرى تصوره واستيعابه كما لو كان مَعرضًا.

وهناك ثلاثُ سمات لهذا العالم، قدمنا كلاً منها بالفعل، سوف تثير موضوعات أود استكشافَها في هذا الكتاب. **أولاً**: ادعاؤه الملحوظ بامتلاك اليقين أو الحقيقة: اليقين الظاهر الذي يبدو أن كل شيء مرتب، ومنظم، ومحسوب به، بحيث يبدو غيرَ ملتبس في نهاية المطاف، ما يبدو أنه وضوحه السياسي. **ثانيًا**: الطبيعة المفارقة التي يتميز بها هذا الوضوح: فيقينه يوجد بوصفه العلاقة المقررة ظاهريًا بين التمثيلات «والواقع»؛ ومع ذلك فإن العالم الواقعي، كالعالم الموجود خارج المَعرض، يتكشف، رغم كل ما يعد به المَعرض، عن أنه لا يتألف إلا من تمثيلات إضافية لهذا الواقع. **ثالثًا**: ما سوف أشير إليه بطبيعته الاستعمارية: فعصر المَعرض هو بالضرورة العصر الاستعماري، عصر الاقتصاد العالمي والقوة العالمية الذي نحيا فيه، لأن ما كان يتعين جعله معروضًا كان هو الواقع، العالم نفسه.

---

(١) ترد عبارة «انتظام المنظر» في مبارك، عَلَمُ الدين، ص٨١٧، ويرد وصف حديقة الحيوانات في السنوسي، الاستطلاعات، ص٣٧، والمسرح في الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢: ١١٩- ١٢٠، والمزرعة النموذجية خارج باريس في مبارك، عَلَمُ الدين، ص ص١٠٠٨- ١٠٤٢، والوقع البصري للشارع في المصدر السابق، ص ص٤٤٨، ٩٦٤، وفي إلياس مشاهد، ص٢٦٨، وسكة الحديد المعلقة الجديدة في لوسيرن والولع الأوروبي بالبانورامات في فكري، إرشاد، ص٩٨.

(2) See Heidegger, 'The age of the world picture'.

النظام الاستعماري

لاستكشاف هذه الموضوعات، سوف أعود في الصفحات النهائية لهذا الفصل مع المسافرين المصريين إلى القاهرة، وسوف أتبين حياة الشرق الأوسط من خلال أعيُن الباحثين، والكُتَّاب والسياح الأوروبيين في القرن التاسعَ عشرَ. وسوف أتساءل: إذا كانت أوروبا قد أخذت تصبح العالمَ بوصفه مَعرضًا فما الذي حدث للأوروبيين الذين رحلوا وذهبوا إلى الخارج؟ كيف جربوا حياةً لم تُعَش بعد، إذا جاز التعبير، كما لو كان العالم صورةً لشيء ما معروض أمام نظر مراقب؟ سوف أبيِّن أن جانبًا من الإجابة يكمن في أنهم لم يدركوا أنهم غادروا المَعرض. كيف كان يمكنهم أن يدركوا ذلك إذا كانوا قد اعتبروا العالم نفسه مَعرضًا؟ إن الواقع هو ما كان يمثل نفسه بوصفه معروضًا، ولذا فلم يكن بالإمكان تصور شيء آخر. ولما كانوا قد عاشوا ضمن عالَم علامات، فقد اعتبروا حالةَ العلامات حالةً كونيةً، وشرعوا في وصف الشرق كما لو كان مَعرضًا.

سوف نبقى في الشرق الأوسط حتى آخر الكتاب، في مصر أواخر القرن التاسعَ عشرَ أساسًا، فهدفي هو دراسة هذا التركيب للنظام ولليقين والذي أشرت إليه بوصفه العالم بوصفه مَعرضًا، في المحاولات الرامية إلى بناء مصر كدولة حديثة أو كولونيالية (حدث احتلال بريطانيا الاستعماري لمصر في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، في عام ١٨٨٢، على أنني سوف أستخدم كلمة كولونيالي للإشارة فيما وراء هذا الحدث إلى الطبيعة «الكولونيالية» لنوع السلطة التي سعى الاحتلال إلى توطيد أركانها، وهي سلطة بدأت تتطور حوالي أوائل القرن إن لم يكن قبل ذلك). وليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون تأريخًا لهذه العملية، فهذه مهمة لا تزال حتى اليوم مهمةً غيرَ منجزة وناقصة. وبدلاً من ذلك، فسوف أشرح بعض المشاريع، والكتابات والأحداث النموذجية التي يمكنها أن تبيِّن كيف كان يجري تصور تحقيق مثل هذا النظام واليقين، وإلقاء الضوء- كما أرجو- على جانب من طبيعتها الغربية[١].

---

(١) يمكن العثور على أفضل التقارير عن مصر القرن التاسعَ عشرَ في:

Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798- 1939, Roger Owen, the Middle East in the World Economy 1800-1914. =

سوف أبدأ في الفصلين الثاني والثالث بدراسة التوازيات بين ثلاث ممارسات مميزة انبثق من خلالها إلى الوجود منهجٌ سياسيٌّ حديث: تكوين جيش جديد، إدخال تعليم مدرسي منظم وإعادة بناء القرى والمدن المصرية، والحال أن العمليات الجديدة التي أدرسها - أخذ الفلاحين للمرة الأولى لتدريبهم وتنظيمهم في جيش، هدم المنازل من أجل بناء قرى نموذجية أو لشق شوارعَ مدينة حديثة، تنظيم التلاميذ في صفوف من الفصول التي تشملها مدارسُ منظمةٌ على شكل ثُكناتٍ - تُكرِّر كلُّها إحداها الأخرى كأعمال لما أصبح يُسمَّى بالنظام. وقد ساعدت أعمالُ النظام هذه، والتي أقابل بينها وبين أفكار أُخَرى أقدم عن النظام، على خلق مَظهَر بنية، إطار بدا أنه موجود بشكل مستقل عن الأفراد أو الأعمال المحددة التي يُؤَطِّرها وأنه سابق لهم ولها. ومن شأن إطار كهذا أن يظهر، بعبارة أخرى، بوصفه النظامَ نفسَه، الذي لا يجري تصوُّرُه إلا بوصفه نظام ما هو غيرُ منظَّم، تنسيق ما هو غير متواصل، شيئًا أساسيًا بشكل مفاجئ للممارسة الإنسانية، للفكر الإنساني. لقد كان هذا الوقع شيئًا جديدًا. وسوف أبين أنه كان وقع عالم من شأنه أن يبدو الآن منقسمًا إلى مجالَين، مجال الأشياء في ذاتها، كما يمكن القول الآن، ومجال مجرد لنظامها أو بنيتها.

وسوف أحاول في الفصلين الرابع والخامس ربط مظهَر النظام هذا بـ«نظام المَظهَر» الذي أسميه العالم بوصفه مَعرضًا. وسوف أبيِّن أولاً وقبل كل شيء أنه يتطابق مع العالم المنقسم إلى عالمين مفهوم جديد للَشخص، المنقسم بالمثل إلى جسم فيزيقي وكيان غير فيزيقي يسمي العقل أو العقلية. وسوف أدرس كيف جرى تنظيم الممارسات السياسية الجديدة للفترة الاستعمارية حول هذا التمييز، بهدف جعل الجسم الفرد منضبطًا ومجتهدًا، وكيف أصبح هذا التمييز نفسه موضوعًا لأدبيات كثيرة، معنية على وجه الخصوص بالعقلية أو «الشخصية» المصرية، التي تمثلت سمتها الإشكالية في افتقارها إلى عادة الاجتهاد ذاتها. وبعبارة أخرى، فإن العملية السياسية قد جرى تصورُها طبقًا لهذا الانقسامَ المستحدث بين عالم مادي وعالم عقلي، عالم موضوع وعالم ذات. وقد كان هدفُها بدورها هو خلقَ كلٍّ من نظام مادي ونظام مفهومي أو معنوي. وكان الاسمُ الجديدُ لهذا النظام المعنوي هو «المجتمعَ».

وفي الفصل الخامس، في سياق احتلال مصر العسكري من جانب البريطانيين، سوف أتناول مشكلة اليقين السياسي أو المعنى السياسي. فأنا أود أن أدرس كيف قادت المناهج الجديدة

= بالنسبة للشطر الأول من القرن:

Afaf Lutfi Al- Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Mu-hammad Ali.

والمفهوم الجديد للنظام، المدروس في الفصول الأسبق، إلى توليد وقع مجال للمعنى وللسلطة. وسأحاول استكشاف ذلك عن طريق إجراء موازاة من الفترة نفسها مع مسألة المعنى والسلطة في النصوص المكتوبة، مبيّنًا أن نوعًا جديدًا من التمييز بين المادي والعقلي قد أخذ يسيطر أيضًا على طبيعة الكتابة. وسوف أستخدم هذه الموازاة لكي أبيِّن أنه من زاوية هذا التمييز الغريب كان لابد من تصور وتحقيق طبيعة وسلطة الدولة الحديثة. وأخيرًا، سوف أحاول في الفصل السادس ربطَ هذه الموضوعات المتوازية معًا، عائدًا إلى مسألة العالم بوصفه مَعرِضًا.

الكرة الأرضية:

قبل الانتقال إلى الشرق الأوسط، أود أن أعرض بإيجاز بعضَ الجوانب الأكثر عمومية لعلاقة مصر بأوروبا المَتَاجر الكبرى والمَعارض العالمية. وسوف يقدم هذا العرض في آن واحد خطًّ مسار تاريخي ومزيدًا من التبيين للاتجاه الذي يبدأ فيه طريقي. لقد كانت المَعارضُ العالميةُ والحياةُ التجاريةُ الجديدةُ واسعةُ النطاق للمدن الأوروبية جوانبَ لتحول سياسي واقتصادي أثر بالمثل على مصر. وكانت المتاجر التنويعية الكبرى الجديدة أول مؤسسات تخزن كميات ضخمة من السلع على شكل منسوجات وملابس ذات مقاييس موحدة. والحال أن التخزين، جنبًا إلى جنب إدخال الإعلان (يخبرنا فالتر بنيامين أن الكلمة قد ابتدعت في زمن المَعارض الكبرى) وصناعة «الموضة» الجديدة، التي علق عليها كُتَّاب مصريون عديدون، كانت كلها مرتبطةً بالازدهار في إنتاج المنسوجات[1]. وكان ازدهار المنسوجات جانبًا من جوانب تغيرات أخرى، كالسبل الجديدة لجني القطن ومعالجته، والآلات الجديدة لصناعة المنسوجات، والزيادة الناجمة عن ذلك في الأرباح، وإعادة استثمار الأرباح في الخارج في مزيد من إنتاج القطن. وعند الطرف الآخر من المتجر الكبير، امتدت هذه التغيرات الأوسع لتشمل أماكنَ كالولايات المتحدة الجنوبية، والهند، ووادي النيل.

ومنذ الجزء الأخير من القرن التاسعَ عشرَ كان وادي النيل يمر هو الآخر بتحول، يرتبط

---

(1) Benjamin, 'Paris capital of the ninettenth century', pp. 146- 152

الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢ : ٧٦، ويوجد استكشاف لانعكاس هذه التغيرات في الكتابات الأوروبية والأمريكية خلال تلك الفترة في:

Rachel Bowlby, Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing and Zola (New York: Methuen, 1985).

أساسًا بصناعة النسيج الأوروبية[1] . فمن بلد كان يشكل واحدًا من المحاور في تجارة العالم العثماني وما وراءه، وكان ينتج ويصدر موادَّه الغذائيةَ الخاصةَ ومنسوجاته الخاصةَ ، كانت مصر تتحول إلى بلد يهيمن على اقتصاده إنتاج سلعة واحدة، القطن الخام، من أجل صناعة النسيج العالمية الأوروبية . وعند عشية الحرب العالمية الأولى، كان القطن يختص بنسبة تزيد على اثنين وتسعين في المائة من القيمة الإجمالية لصادرات مصر[2] . وقد شملت التغيرات المرتبطة بهذا النمو والتركيز في الصادرات نموًا هائلاً في الواردات، أساسًا منتجات النسيج والمواد الغذائية، وامتداد شبكة من الطرق، ومكاتب البرق، وأقسام الشرطة، والسكك الحديدية، والموانئ وقنوات الرَّي الدائم في طول البلاد وعرضها، وعلاقة جديدة تجاه الأرض، التي أصبحت سلعة مملوكة ملكية خاصة مركَّزةً في أيدي طبقة اجتماعية صغيرة، قوية وثرية بصورة متزايدة، وتَدَفُّق الأوروبيين، الساعين إلى تحقيق الثروات، أو إلى العثور على عمل، أو تحويل الإنتاج الزراعي، أو فرض السيطرة الاستعمارية، وبناء وإعادة بناء البنادر والمدن الكبرى كمراكزَ للحياة التجارية الجديدة التي تهيمن عليها أوروبا، وهجرة عشرات الآلاف من الفقراء الريفيين المُعدَمين بشكل متزايد إلى هذه المراكز الحضرية . والحال أنه لم يجرِ تحويل مكان آخر في العالم في القرن التاسعَ عشرَ لخدمة صناعة واحدة على نطاق أوسع من نطاق التحويل الذي أصاب مصر .

وهذا النوع بالتحديد من التحول العالمي هو ما شُيِّدَت المَعارض العالمية لحفزه . والحال أن الـ«سان سيمونيين»، المؤمنين بدين «العلم الاجتماعي» الجديد والذين كانوا قد سافروا إلى القاهرة في ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ لبدء مشروعهم من أجل تصنيع الأرض من داخل مصر، ثم فَشلوا فشلاً ذريعًا، كانوا فيما بعد من بين أوائل من تحولوا إلى فكرة المَعارض العالمية . ذلك أن ميشيل شيفالييه، رئيس تحرير مجلة «جلوب» الـ«سان سيمونية» ، قد دعا إلى المَعارض لذات السبب الذي دعا من أجله إلى إنشاء قناة في بنما وقناة في السويس : فتح

(1) See André Reymond, Artisans et Commerçants au Caire au XVIIIe siècle, 1: 173- 202; Roger Owen, The Middle East in the World Economy 1800- 1914; and Charles Issawi, An Economic History of the Middle East and North Africa.

(2) Roger Owen, Cotton and the Egyptian Economy (Oxford: Oxford University Press, 1969) p. 307.

العالم أمام الحركة الحرة للسلع[1]. وكان الاسم الكامل لأول هذه المَعارض، وهو مَعرض قصر كريستال لعام ١٨٥١ هو: «المَعرض الكبير لأعمال صناعة جميع الأمم» فبدلاً من المَعارض الصناعية المقصورة على أمة واحدة والتي كانت قد أصبحت رائجةً خلال الشطر الأول من القرن، جرت دعوة جميع الأمم الأجنبية والصناعيين الأجانب إلى عرض منتجاتهم في قصر كريستال، تعبيراً عن رغبة الصناعيين البريطانيين في تعزيز التجارة الدولية غير المقيدة. أما ما كان معروضًا فهو تحويل العالم إلى الإنتاج والتبادل الرأسماليَّين الحديثَين، وإلى حركات المواصلات وعمليات التفتيش التي كان يُعتقَد أن هذا الإنتاج وذلك التبادل يعتمدان عليها، وكان الغرض من المَعرض هو:

«خلق اتصال وثيق وحميم فيما بين الرجال البارزين في مجالات الصناعات، والتجارة والعلم، وفرض إشراف ذكي على كل فرع من فروع الإنتاج من جانب أولئك الأكثر اهتمامًا بالأمر والأرجح اطلاعًا، وإعداد تقاريرَ سنوية في كل مجال، ودعوة العالم كله إلى المساعدة في السير قدمًا بالمشروع الضخم للعمل البشريّ والذي كان يجري تنفيذه فيما قبلُ بصورة عشوائية ودون أية دراية بالنظام الذي يتخلله أو أي تقدير له»[2].

كان يتعين دعوة «العالم كله» إلى رؤية وفرة خيالية - لكنها منهجية - من السلع المادية، كلِّ الضروريات والرغبات الجديدة التي تستطيع الرأسمالية الحديثة استثارتَها وعرضها. وعندما ردَّت فرنسا على مَعرض قصر كريستال بمَعرضها العالمي الأول في عام ١٨٥٥، كتب المؤرخ الفرنسي تين: «إن أوروبا تتحرك للفرجة على السلع»[3]. أما أول خبر عربي عن مَعرض عالمي، يصف مَعرض باريس التالي في عام ١٨٦٧، فقد كان عنوانه ببساطة وبما يكفي من الدقة: «عرض البضائع العام»[4].

---

(١) فيما يتعلق بال «سان سيمونيين» في مصر، انظر

Anouar Abdel Malek, Idéologie et renaissance nationale: I'Egypte modern, pp. 191-7;

وعن شيفالييه انظر

J.M. Carré, Voyageurs et écrivains français en Egypte, 2: 326, and Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', p. 152.

(2) The Times, 13th October 1851.

(٣) نقلاً عن

Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', p. 151.

(٤) سليمان الحرايري، عرض البضائع العام (باريس، ١٨٦٧).

والحال أن ممثلي هذه المصالح التجارية والصناعية هم الذين نظموا اشتراك الأمم غير الأوروبية في المَعارض، وذلك لجرّ هذه الأمم إلى «مشروع» الرأسمالية الحديثة «الضخم للعمل البشري». وعلى سبيل المثال، فقد حصلت حكومة تركيا العثمانية على التشجيع والمساعدة من القناصل ورجال الأعمال الأوروبيين المحليين، ومن هيئات كاتحاد القطن في مانشيستر، في جمع عينات من كافة السلع التي يمكن تسويقها والتي يمكن إنتاجها في الإمبراطورية ثم في شحنها إلى أوروبا لأجل المَعارض. بل إن اتحاد القطن في مانشيستر قد حَفَزَ مَعارض محلية في اسطنبول وأزمير، لتشجيع مُلاك الأرض الأتراك على تحويل حقولهم إلى زراعة القطن. وبعد نجاح مَعرض باريس لعام ١٨٥٥، جرى تنظيم مَعرض دولي في اسطنبول نفسها، لتشجيع الإنتاج والتسويق الرأسماليَين[1]. وتلتها مصر بعد ذلك بعقد، بعد مَعرض باريس لعام ١٨٦٧، وكانت مناسبة المَعرض المصري احتفالاً دوليًا بافتتاح قناة السويس، التي بُنيَت تحت إشراف المهندس الـ«سان سيموني» دي ليسيبس، والتي أكدت أهمية مصر الجديدة للتجارة العالمية الأوروبية. وقد اتخذ المَعرضُ شكلَ مدينة متأوربة جديدة جرى إنشاء واجهاتها الخارجية على وجه السرعة جنبًا إلى جنب أحياء القاهرة القائمة، وفي بعض الحالات عبرها مباشرة، مكتملة بالحدائق العامة، وبمسرح فودفيل، وبدار للأوبرا لأداء أوبرا.. «عايدة» لفيردي. ورد الخديوي جميل قصر العصر الوسيط المُشاكل الذي أُنشئ لكي يستخدمه في مَعرض باريس قبل ذلك بسنتين، بإنشاء قصر على النيل خصيصًا للإمبراطورة يوجيني، كانت الغرف فيه صوراً طبق الأصل لغُرَفها الخاصة في قصر التويلري[2].

وهكذا فإن إعادة بناء القاهرة ومدن أخرى في الشرق الأوسط وفق مبدأ المَعرض كان القصدُ منها، شأنها في ذلك إنشاء المَعارض والمدن الشبيهة بالمَعرض في أوروبا، هو حفزَ التحول الاقتصادي والسياسي العالمي الذي عرضته للتو، والرمز إلى إنجازه وبعبارة أخرى، فإن الواجهات الخارجية الجديدة للمدينة، شأنها في ذلك شأن عرض السلع في المَعرض،

---

(1) Yeager, 'Ottoman Empire on exhibition', pp. 120- 2

(2) Mary Rowlatt, A Family in Egypt (London: Robert Hale, 1956), p. 42.

فيما يتعلق بإعادة بناء القاهرة انظر

Janet Abu-Lughod, Cairo: 1001 Years of the City Victorious, pp. 98- 113;

وفيما يتعلق بمشروعات مماثلة لإعادة بناء إسطنبول انظر

Zeynep Celik, The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century (Seattle: University of Wsahington press, 1986).

يمكن اعتبارها سلسلةً من العلامات أو التمثيلات كما نقول، لتغيرات اقتصادية «تحتية» أكبر. على أن المشكلة هي أن الأمر الذي أود فهمه هو هذا التمايز ذاته بين ما ننظر إليه على أنه مجال للعلامات أو للتمثيلات وما هو خارجي أو تحتي. وسوف أبيِّن أن التحولات الاقتصادية والسياسية هي نفسها شيء يعتمد على عمل هذا التمايز الخاص.

أناس موضوعيون:

من المؤكد أنه يجب فهم العالم الجديد للواجهات الخارجية وللمعروضات، وللنماذج وللتظاهرات، في علاقته بالتحول الرأسمالي الأوسع الذي وصفته. وقد كتب فالتر بنيامين أن «المَعارض العالمية مواقع حج إلى فيتيش السلعة» وربط بينها وبين الواقع «اللاهوتي» الذي فهم ماركس عمل السلطة من خلاله في المجتمعات الرأسمالية[١]. ويحدث الوقع عندما يؤدي الإنتاج من أجل السوق إلى التعامل مع الأشياء العادية التي ينتجها الناس بوصفها سلعًا - أشياء، أي عندما تصبح معانيها أو قيَمها المتباينة قابلةً للمقارنة وقابلةً للتبادل، بافتراض أن كُلاً منها يمثل نتيجة لكمية معينة من عَملية متطابقة ومجردة نسميها «الإنتاج»، وقد أوضح ماركس أن الشيء بوصفه سلعةً، يُعامَل بوصفه «مبهمًا اجتماعيًا» خفيًا يمثل هذه العملية الإنتاجية المتخيلة. ولا يعود يمثل للناس العمل الواقعي والحَيَوَات الاجتماعية الواقعية لأولئك الذين صنعوه بالفعل[٢].

لقد أشار تحليل ماركس للفيتيشية الفعلية بالفعل إلى الدور المركزي الذي قُدِّر لأحداث كالمَعارض العالمية - ومجمل صناعة التسلية، ووسائل الإعلام والإعلان، والتعليب والتعليم الشعبي التي تلتها - أن تلعبه في الرأسمالية الاستهلاكية الحديثة. وقد كتب فالتر بنيامين أن المَعارض «تفتح دار خيالة يدخلها الناس للتسلية. وهم يخضعون للتلاعب بهم في الوقت الذي يستمتعون فيه باغترابهم عن أنفسهم وعن الآخرين»[٣]. على أن نظرية الفيتيشية السلعية ترتكز على كشف أن هذه التمثيلات إساءات تمثيل. وقد وضع ماركس في مواجهة العملية الإنتاجية المتخيلة التي تمثلها تلك المبهمات التي أُسيء فهمُها «الشكل الواضح والعقلاني» الذي يجب للعلاقات العملية للحياة اليومية أن تمثِّل نفسَها فيه[٤]. وفي مواجهة

(1)Benjamin, 'Paris, Capital of the nineteenth century'. P. 152-2

(2) karl Marx, Capital, 1: 163- 77.

(3) Benjamin, 'Paris, Capital of the nineteenth. Century', p. 152.

(4) Marx, Capital, 1: 173

آلية سوء التمثيل التي تعمل السلطة عن طريقها، وضع ماركس تمثيلاً للأسلوب الذي توجد به الأشياء من حيث الجوهر، في واقعها الواضح والعقلاني.

على أن المشكلة مع مثل هذا التفسير هي أنه، بينما بيَّن أن السلطة تعمل من خلال سوء التمثيل، فقد ترك التمثيل نفسه دون تساؤل، لقد قَبِل بصورة مطلقة التمايزَ بين عالم تمثيلات و «الواقع الخارجي» الذي تُعَدُّ به مثل هذه التمثيلات، بدلاً من أن يفحص بدعة خلق وقع «واقع خارجي» على نحو متواصل بوصفها هي نفسَها آليةً للسلطة، وعملُ مثل هذه الآلية هو ما سوف أفحصه في صفحات تالية من هذا الكتاب، لكن ضعف قبول التمايز يبدأ بالفعل في الظهور ما أن يتساءل المرء عن الماهية الواقعية للواقع «الواضح والعقلاني» الذي يسيء التمثيلُ الرأسماليُّ تمثيلَه. طبيعي أن الرد في حالة ماركس - ما أن يرفع المرء نقاب السلعة، أو نقابات الدين أو «عبادة الطبيعة القديمة»، الأسبق هو «الإنتاج المادي». وقد كتب ماركس أن الإنتاج المادي هو «عملية يشارك فيها كلٌّ من الإنسان والطبيعة، ويستهل الإنسان والطبيعة، ويستهل الإنسان فيها وينظم ويسيطر من تلقاء نفسه على ردود الفعل المادية بين نفسه والطبيعة. . . فيشتغل بذلك على العالم الخارجي ويغيِّره»(١). على أن مثل هذا الوصف، رغم فائدته، هو مجرد وصف جزئي، وكما يشير جان بودريلار، فإنه يظل هو نفسُه لغةً، مبهمًا اجتماعيًا، تمثيلاً ليس أقل تمثيلاً، ومن ثم ليس أكثر وضوحًا من فيتيش السلعة أو عبادة الطبيعة القديمة(٢).

واللغة إشكالية ليس لمجرد أن من الممكن إظهار أنها وصف خاص، بدلاً من أن تكون الواقعَ نفسَه، فالحادث أيضًا أنها عين اللغة التي جرى إنشاء المَعارض العالمية سعيًا إلى تعزيزها، والتي قُدِّر إدخالها إلى مصر القرن التاسعَ عشرَ. وكما سوف أحاول الإبانة، فإن التحول السياسي والاقتصادي الذي قُدِّرَت محاولةُ تحقيقه في أماكنَ كمصر كان يتطلب، ليس مفهومًا ماركسيًا عن الشخص الإنساني، بل مفهومًا يتقاسم مع ماركس افتراضات مشتركةً معينةً، وتمهيدًا للرحلة التي سوف نقوم بها إلى مصر في بقية هذا الكتاب، قد يكونُ من المفيد إنهاء هذا القسم بالنظر بإيجاز في ماهية الشخص الإنساني التي توصل الأوروبيون المُحدَثون إلى تصورها. لقد أصبح يجري التفكير في الشخص باعتباره شيئًا منفصلاً عن عالم فيزيقي، كالزائر لمَعرض أو العامل الذي يُعنَى بآلة، بوصفه الشخصَ الذي يراقبها ويسيطر عليها. وقد

(1) Ibid. pp. 173, 283, karl Marx, Selected Writings, ed. David McLellan (oxford: Oxford University press, 1977), p. 455.

(2) See Jean Baudrillard, The Mirror of Production, pp. 21- 51

تحققت طبيعته (سوف أستخدم ضمير الملكية المذكر عندما أتناول، هنا كما في أماكنَ أخرى، الأفكارَ المتمحورةَ حول الذكر) في كونه «مجتهدًا» - في احتفاظه بذات المراقبة والسيطرة الثابتة على جسمه الفيزيقي وإرادته. وقد كتب ماركس أن العامل، في عملية العمل، «يضع نفسه في مواجهة الطبيعة بوصفه إحدى قواها، محركًا ساعديه ورجليه، ورأسه ويديه، القوى الطبيعية لجسمه. . . ويرغمها على العمل طوع مشيئته، وهذا الإخضاع ليس مجرد فعل عابر. فإلى جانب إجهاد الأعضاء الجسمية تتطلب العملية، خلال مجمل العمل، أن تتناغم إرادة العمل تناغمًا متواصلاً مع هدفه، وهذا يعني الانتباه الدقيق»[1]. والحال أن الطبيعة الحقيقية للشخص الإنساني - وقد انفصل بهذا الشكل عن عالم فيزيقي وعن جسمه الفيزيقي - هو نفسه شأنها في ذلك شأن الطبيعة الحقيقية للمراقب في مَعرِض، تتعلم أن تكون مجتهدة ضابطة لنفسها، ومنتبهة انتباهًا دقيقًا.

وفي أواسط القرن التاسعَ عشرَ، راج مصطلح جديد لتشخيص هذا الاجتماع الحادث بين الانفصال والانتباه الدقيق - كلمة «موضوعي» وقد كتبت «ذي تايمز» في صيف ١٨٥١ بمناسبة المَعرض الكبير: «لقد أصبحنا الآن أناسًا موضوعيين: إننا نريد أن نضع كل ما يمكن أن تصل إليه أيدينا في صناديق زجاجية، وأن نمعن النظر في ما ملأنا به هذه الصناديق»[٢]. وقد أشارت الكلمة إلى المعنى الحديث لانفصال الذات، الموضوعي والمفهومي على حد سواء، عن عالم الموضوعات - الانفصال المتمثل، كما أشرت، في الزائر إلى مَعرض. وفي الوقت نفسه، فإن الكلمة قد خلقت إيحاءً بفضول سلبي، من النوع الذي أمل منظمو المَعارض في استثارته لدى أولئك الذين يزورونها. وبالرغم من خوف السلطات من السماح لأعداد ضخمة من أفراد الطبقات الأدنى بالاحتشاد إثرَ أحداث عام ١٨٤٨[*] مباشرة. فإنها قد شجعتهم على زيارة المَعارض. وقد سُمح للعمال بترك ورشهم ومصانعهم للذهاب إلى المَعارض، وموَّل الصناعيونَ والجمعيات الخيرية تكلفة سفرهم وإقامته. ، وكانت النتيجةُ مثلاً لسلوك جماعي لا سابقة له. وقد ذكَر تقريرٌ بعد مَعرض ١٨٥١ : «إن تحركات شعبية كان يمكن النظر إليها قبل سنوات قليلة فقط على أنها خطرَة على أمن الدولة. . قد حدثت ليس

(1) Marx. Selected Writings, pp. 455-6

(٢) نقلاً عن

Yeager, 'Ottoman Empire on exhibition', p. 39

(*) المقصود هو ثورات عام ١٨٤٨ في أوروبا «المترجم».

دون فوضى فحسب، وإنما أيضًا دون أن تقع جرائم تقريبًا»[1]. والحال أن المقال الذي ظهر في «ذي تايمز» عن «الأناس الموضوعيين» كان يعلق على الغياب المُطَمئن لـ«الاحتدادات السياسية» في البلاد خلال مدة المَعرض، وبعبارة أخرى فإن الموقف الموضوعي لزائر المَعرض بدا أنه يشير ليس فقط إلى الطبيعة الحقيقية للفرد الإنساني، بل وإلى نموذج السلوك الذي يجب أن تتمسك به الذات السياسية الحديثة.

وأود أن استعيد، في النهاية، من مناقشتي السابقة للمَعرض أن هذا الانفصال «الموضوعي» للمراقب عن عالم موضوعات، وهو الانفصال الذي فهم من زاويته الكيان الشخصي، قد تطابق مع تمييز جرى إدخاله بين عالم المعروضات أو التمثيلات المادي والمعنى أو الخطة التي تمثلها. وقد بدا أن السلطات والمنظمين قد فهموا ذلك أيضًا. فمن أجل تشجيع الموقف الموضوعي المناسب فيما بين الزوار، قاموا بمجهود منسق لتقديم ما هو ضروري من الكتالوجات، والخطط، والإشارات، والكتب الإرشادية، والتعليمات، والأحاديث التعليمية ومجموعات الإحصاءات. (وهكذا فقد كانت المعروضاتُ المصريةُ في مَعرض عام ١٨٦٧ مصحوبةً بكتاب إرشادي يتضمن عرضًا موجزًا لتاريخ البلاد، مقسمًا بوضوح - شأنه في ذلك شأن المعروضات التي يشير إليها - إلى التاريخ القديم، وتاريخ العصر الوسيط والتاريخ الحديث، مع «مذكرة إحصائية عن أرض مصر، وسكانها، وقواها الإنتاجية، وتجارتها، وفعالياتها العسكرية والبحرية وتنظيمها المالي، وتعليمها العام، الخ»، أعدتها، على نحو مناسب بما يكفي، اللجنةُ الإمبراطوريةُ في باريس)[2]. والحال أن مثل هذه العروض الموجزة، والكتب الإرشادية، والجداول والخطط كانت تحتل موقع الوسيط بين الزائر والمعروض، وذلك بإضفاء بنية ومعنىً على ما كان معروضًا، وربما جاز للمرء القول إن هذا النص أو الخطة التي تبدو منفصلةً كانت الشيء الذي أكد انفصال الشخص عن الأشياء المعروضة نفسها، وانفصال الأشياء المعروضة عن المعنى أو الواقع الخارجي الذي تمثله.

والواقع أن ماركس نفسه، رغم أنه لم يُرد شيئًا من السلبية السياسية المصاحبة، قد تصور انفصالاً جوهريًا بين الشخص وعالم الموضوعات بالطريقة نفسها، من زاوية بنية أو خطة قائمة بشكل منفصل عن الأشياء نفسها. فما يميز الإنسان عن الطبيعة «الخارجية» هو قدرته على

---

(1) The Times, 13th October 1851. Yeager, 'Ottoman Empire on Exhibition', p. 8

(2) Charles Edmond, L'Egypte à l'exposition universelle de 1867 (Paris. Dentu, 1867).

رسم خريطة ذهنية داخلية، والإنسان، كما أوضح ماركس في عبارة شهيرة: «يقيم بنيته في الخيال قبل أن يشيدها في الواقع»، شأنه في ذلك شأن المهندس المعماري[1]. أي أن انفصاله عن عالم الموضوعات الخارجي، شأنه في ذلك شأن انفصال الزائر لمَعرض، هو شيء تؤدي فيه خطةٌ أو بنيةٌ غيرُ مادية دورَ الوسيط.

وهذه الفكرة عن «بنية خيالية» موجودة قبل شيء اسمه «العالم الخارجي» ومنفصلة عنه، بذات الطريقة التي ينفصل بها معروض أو خطة عن العالم الواقعي الذي تمثله، هي ما يعطي شكلاً لتجربة الناس الموضوعيين وفهمهم. وبعبارة أخرى، فإنها تحكم الأنثروبولوجيا الغربية التي نؤمن بها نحن سكانَ العالم بوصفه مَعرضًا. ومن أجل إضفاء طابع أنثربولوجي أكثر قليلاً على تفكيرنا عن الشخص والعالم، سوف أنتقل الآن إلى النظر فيما حدث لأوروبيٍّ القرن التاسعَ عشرَ الذي سافر إلى الشرق الأوسط. فالشرق، على أية حال، كان «الواقعَ الخارجيَّ» العظيمَ لأوروبا الحديثة -الموضوعَ الأكثر شيوعًا لمَعارضها، المدلولَ العظيم. وبحلول أواخر ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، فإن توماس كوك، الذي كان قد دشن صناعة السياحة الحديثة عن طريق تنظيم رحلات قطارات بالاشتراك مع شركة سكك حديد ميدلاند لزيارة مَعرض قصر كريستال، كان يعرض رحلات ليس لزيارة معروضات الشرق بل لزيارة الشرق الواقع[2]. على أن الزوار الأوروبيين - كما سوف نرى - سيصلون إلى الشرق بحثًا عن النوع ذاته من البنية «المقامة في الخيال» وسوف يجيئون متوقعين العثور على عالم توجد فيه بنية أو معنًى منفصل بطريقة ما، كما في مَعرض، عن «واقع» الأشياء في ذاتها.

●●●

(1) Marx, Selected Writings, p. 456

(٢) فيما يتعلق بالمَعرض بوصفه أصل صناعة السياحة. انظر

C.R. Fay, Palace of Industry 1851: A study of the Great Exhibition and its Fruits (Cambridge: Cambridge University Press. 1951). Pp. 78- 94

الشرق نفسه

كتب جوستاف فلوبير، في رسالة أرسلها من القاهرة في يناير ١٨٥٠ : «وها نحن الآن في مصر. فما الذي يمكنني قوله عنها؟ وما الذي يمكنني أن أكتبه لك، فحتى الآن لم أكد أتجاوز الانبهار الأوَّلي . . . وكل تفصيل يَبرُزَ لكي يُمسكَ بك؛ ويُبَرِّحُك وكلما زاد تركيزك عليه قل استيعابك للكل، ثم شيئًا فشيئًا يصبح كلُّ ذلك مَتناغمًا وتتكامل الأجزاء من تلقاء نفسها، وفقًا لقوانين المنظور. أما في الأيام الأولى فيشهد الرب على أنها فوضى ألوان محيرة. . . »[1]. إن فلوبير يَخْبُر القاهرة بوصفها اضطرابًا بصريًا. فهي في البداية عصيَّة على الوصف، إلا بوصفها فوضى. فما الذي يمكن أن يكتبه عن المكان؟ إنها فوضى ألوان وتفاصيل، ترفض التشكل في صورة. وبعبارة أخرى فإن التجربة المربكة مع شارع قاهري، بما فيه من مناقشات تجري بلغات غير معروفة، وغرباء يتدافعون في ملابس غريبة، وألوان غير عادية، وأصوات وروائح غير مألوفة، يجري التعبير عنها على أنها غياب للنظام التصويري وهذا يعني أنه لا توجد مسافة بين المرء والمنظر، وأن الأبصار تُختَزل إلى أعضاء لمس: «كل تفصيل يَبرُز لكي يمسك بك». وعلاوة على ذلك، فإنه دون انفصال للذات عن صورة، فإن ما يصبح مستحيلاً هو استيعابُ «الكل». وكما سوف نرى فإن تجربة العالم بوصفه صورةً معروضةً أمام الذات ترتبط بالمفهوم غير العادي عن العالم بوصفه كليةً محدودةً، شيئًا يشكل بنيةً أو نسقًا محصورًا ضمن حدود. وبعد ذلك، فإن المصالحة مع هذا الارتباك واستعادة امتلاك المرء لنفسه يجري الإعراب عنهما مرة أخرى في لغة تصويرية، فالعالم ينظم نفسه في صورة ويحقق نظامًا بصريًا، «وفقًا لقوانين المنظور».

وإذا كانت أوروبا - كما أشرت - العالمَ بوصفه مَعرضًا فما الذي حدث للأوروبيين الذين ذهبوا إلى الخارج لزيارة أماكن كانوا قد رأوا غير مرة بالفَعل تصاويرها في الصور والمَعارض؟ كيف خبروا العالم الواقعي الذي صوَّرته مثل هذه التصاوير، حين كان الواقع مكانًا لم تُعَش حياته بعدُ كما لو كان العالم مَعرضًا؟ طبيعي أنهم قد ارتبكوا وتشوشوا، إلا أنه ربما كان سر ارتباكهم وتشوشهم هو هذا: مع أنهم قد تصوروا أنهم ينتقلون من الصورة إلى الشيء الواقعي، إلا أنهم قد حاولوا - شأنهم في ذلك شأن فلوبير - استيعاب الشيء الواقعي بوصفه

(1) Gustave Flaubert, Flaubert in Egypt. A Sensibility on Tour, p. 79

صورةً. وهل كان بوسعهم أن يتصرفوا بطريقة مغايرة وهم الذين اعتبروا الواقع نفسه صورة؟ فالواقعي هو ما يجري استيعابه من زاوية تمايز بين صورة وما تمثله، بحيث إنه يصبح من المستحيل، بالمعنى الحرفي تمامًا للكلمة، تصورَ شيء آخر. وحيث إنهم قد تربوا داخل ما اعتبروه عالمًا تمثيليًا، فقد اعتبروا التمثيل حالةً كونيةً. وهكذا فقد شرعوا يحاولون وصف الشرق كما لو كان مَعرضًا، مَعرضًا خَربًا ومدارًا إدارةً سيئةً بطبيعة الحال، بل مَعرضًا لخرابه وسوء إدارته، وما الذي كان يمكن اعتبار أنه يمثله غير ذلك؟

وبين الكتاب الأوروبيين الذين سافروا إلى الشرق الأوسط في منتصف وأواخر القرن التاسعَ عشرَ، غالبًا ما يجد المرء أن تجربة غرابته قد جرى التعبير عنها من زاوية مشكلة تكوين صورة. وكان الأمر كما لو أن فهمه يعني الوقوف على مبعدة منه ورسمه أو التقاط صورة له؛ وهو ما كان عليه الأمر بالفعل بالنسبة لكثير منهم. وقد كتب أحد المصريين أنه «ما من سنة تمر إلا وترى ألوفًا من أهل أوروبا تسيح في الأرض فلا يمرون بشيء إلا رسموه»[١]. وكان الكُتّاب من أوروبا يريدون رسم صور بالطريقة نفسها. فقد كانوا يريدون تصوير ما شاهدوه بالكلمات بذات الدقة الأكليشيهية، وبذات الانفصال البصري، كما هو الحال مع التصوير الفوتوغرافي على ألواح فضية أو الآلة الفوتوغرافية التي وصفها جيرار دي نيرفال بـ«أداة الصبر التي، إذ تدمر الأوهام، تضع قبالة كل شكل مرآة الحقيقة»[٢]، وقد تجول فلوبير في مصر في بعثة تصوير فوتوغرافي مع مكسيم دي كامب، ذكر معهد فرنسا أن نتائجها من المتوقع أن تكون «فريدةً تمامًا من حيث طابعُها، وذلك بفضل مساعدة رفيق السفر الحديث هذا، الكفء والسريع الدقيق كل الدقة دائمًا»[٣]. والحال أن تطابق الصورة الدقيق مع الواقع سوف يتيح ضربًا جديدًا، يكاد يكون أوتوماتيكيًا، من ضروب اليقين. وقد أعلن في «آرت جيرنال» أن كتاب فرانسيس فريث: «مصر وفلسطين، المصورتان والموصوفتان»، والذي نشر في عام ١٨٥٨، وكان أول مجموعة عامة من الصور الفوتوغرافية للشرق الأوسط، سوف يكون «تجربة في التصوير الفوتوغرافي... تتميز بقيمة فائقة، لأننا سوف نعرف أننا نرى الأشياء على نحو ما هي عليه بالضبط»[٤].

---

(١) مبارك، عَلَمُ الدين، ص٣٠٨

(2) Gérard de Nerval, Oeuvres, vol. I: Le voyage en Orient (1851), p. 400, n. 104.

(3) Flaubert, Flaubert in Egypt, p. 23

(٤) نقلاً عن

Kenneth P. Bendiner, 'The Portrayal of the Middle East in British Painting, 1825- 1860' (Ph. D. dissertation, Columbia University 1979), p. 314.

والحال أن الكاتب «شأنه في ذلك شأن المصور الفوتوغرافي، كان يريد استنساخ صورة للأشياء «على نحو ما هي عليه بالضبط»، لـ«الشرق نفسه في واقعه الفعلي الحيوي»[١]. وكان قد سبق فلوبير ونيرفال في مصر إدوارد لين، الذي كان كتابه الشهير «إفادة عن أنماط سلوك المصريين المحدثين وعاداتهم» قد نشر في عام ١٨٣٥، وحسب كلمات المستشرق ستانلي بول، ابن أخته، فإن «قوة الوصف الفريدة والدقة التفصيلية» للكتاب قد جعلتا منه «أتم صورة تُرسم حتى الآن لحياة شعب من الشعوب» وأضاف المستشرق ستانلي لينبول ابن أخته: إن رجالاً قلائل للغاية قد امتلكوا بدرجة مساوية القدرة على وصف منظر أو أثر وصفًا دقيقًا، بحيث يمكن للقلم الرصاص استعادته تقريبًا دون عيب بعد مرور السنين، إن الأشياء تنتصب أمامك حين تقرأ، وهذا ليس بسبب استخدام اللغة التصويرية المجازية، بل بسبب الوصف البسيط الواضح»[٢]. والواقع أن لين لم يبدأ ككاتب بل كفنان وحفار محترف، وكان قد سافر إلى مصر لأول مرة عام ١٨٢٥ ومعه جهاز جديد اسمه الكاميرا الاستجلائية، وهو جهاز رسم ذو موشور ينقل على الورق صورة دقيقة للموضوع. وكان قد اعتزم نشر الرسوم التي رسمها بهذا الجهاز والتقارير الوصفية المرافقة في عمل من ثمانية مجلدات تحت عنوان «وصف شامل لمصر». إلا أنه لم يتمكن من العثور على ناشر يمكن لتقنيات الطبع لديه استنساخ الدقة التفصيلية والآلية للرسوم. وفيما بعد، نشر الجزء الذي يتناول مصر المعاصرة له، بعد أن أعاد كتابته على هيئة وصف إثنوغرافي للمصريين المحدثين[٣]».

---

(١) ترجع العبارة إلى إليوت واريبرتون، مؤلف كتاب

The Crescent and the Cross: or Romance and Realities of Eastern Travel (1845),

والذي يصف كتاب ألكسندر كينجليك

, . E'then, or Traces of Travel Brought Home from the East (London, 1844; reprint ed J.M. Dent, 1908). Cf. Oxford Companion to English Literature, 5th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1985).

(2) Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptian (London, 1835), pp. vii, xvii; Stanley Lane-Poole, 'Memoir', in Edward Lane, An Arabic-English Lexicon, derived from the best and most copious Eastern sources (London: William and Norgate, 1875; reprint ed., Beirut: Liberaire du Liban, 1980), 5: xii.

(3) Leila Ahmed, Edward W. Lane: A Study of His Life and Work, and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century; John D. Wortham, The Genesis of Birtish Egyptology, 1549- 1905 (Morman, Oklahoma: University of Oklahoma press, 1971), p. 65 =

موقع النظر:

إلى جانب دقة التمثيل الواضحة التي تتميز بها مرايا الحقيقة الميكانيكية هذه حرص الكُتّاب أيضًا على انفصالهم البصري، وشأن المَعرض، فإن الصورة الفوتوغرافية على الألواح الفضية أو الصورة الفوتوغرافية الورقية قد مثلت العالم بوصفه بانوراما، عالمَ صورة منفصل عن مراقبه. وكان سلف المصور الفوتوغرافي في حالات كثيرة هو رسام البانوراما، رجال مثل ديفيد روبيرتس وروبرت كيوبورتر اللذين سافرا إلى الشرق الأوسط في العقود الثلاثة الأولى للقرن التاسعَ عشرَ. وقد عادا ليقدما ليس مجرد صور مطبوعة أو صور مرسومة على القماش بل رسومًا بانورامية ضخمة، غالبًا ما اكتنفتها الظلال المتحركة والرسوم المتحركة الميكانيكية، أخذ الجمهور العام يشاهدها في أماكن التسلية كبانوراما ميدان ليشيستر[1]. والحال أن داجير نفسه، مخترع العملية الفوتوغرافية، كان رسام بانوراما في باريس (حيث كان قد ارتاد تقنية تغيير الظلال المعروفة بالديوراما). وفي عام ١٨٣٩ احترقت ديوراماه، وأعلن في ذلك العام نفسه اختراع التصوير الفوتوغرافي على الألواح الفضية[2].

وهكذا فإن المشكلة التي واجهت المصور الفوتوغرافي الذي يصور على الألواح الفضية والزائر للشرق الأوسط، أو الكاتب الذي كان يرغب في دقة التمثيل ذاتها، كانت تتمثل في فصل نفسه عن العالم ثم تشكيله كبانوراما. وقد تطلب هذا ما أصبح يسمي بـ«موقع النظر»، الموقع المنفصل والخارجي. وقد عاش إدوارد لين حين كان في القاهرة قرب إحدى بوابات المدينة التي كان يوجد خارجها تل كبير على قمته برج ومكتب برق عسكري. وقد كتب لين أن هذا الموقع المرتفع كان يشرف على «مشهد بالغ الروعة للمدينة والضواحي والقلعة. وقد رسمت بالكاميرا الاستجلائية فور وصولي رسمًا تفصيليًا للغاية للمشهد. ولا يمكن الحصول... من موقع آخر على مشهد جيد كهذا للحاضرة»[3]. إلا أنه كان من الصعب

= وكانت الكاميرا الاستجلائية من اختراع الدكتور وولاستون، صديق أدوارد لين

(Lane, Arabic-English Lexicon, 5: xii).

(1) Bendiner, 'The Middle East in British painting', pp 13-18

(2) Dolf stenberger, Panorama of The Nineteenth Century, Trans. Joachim Neugroschel (New York: Urizen Books, 1977), pp. 188-9; Benjamin, 'Paris, capital of the nineteenth century', p. 150.

(٣) نقلاً عن

Ahmed, Edward Lane, p. 26

العثور على مثل هذه المواقع. وإلى جانب برج المراقبة العسكري الذي استخدمه لين، كان الزائرون للشرق الأوسط يستولون على أية مبان وآثار متاحة من أجل الحصول على موقع النظر الضروري. وقد أصبح الهرمُ الأكبرُ في الجيزة ٍموقعَ نظر. وكان يجري تنظيم مجموعات من البدو لرفع ودفع الكاتب أو السائح إلى القمة، حيث يتولى بدويان آخران حمل الأوروبي على أكتافهما إلى الأركان الأربعة كلها، لمراقبة المشهد[١]. وفي أواخر القرن، سخرت رواية مصرية من الادعاءات التغريبية بين أفراد الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة المصرية، إذ جعلت إحدى مثل هذه الشخصيات تقضي نهاراً في تسلق الهرم في الجيزة، لرؤية المشهد[٢]. بل إن مئذنة المسجد قد مثلت نفسها بالمثل حتى للأوروبي الأكثر احترامًا كبرج للمشاهدة، يختلس المرء منه نظرةً بانوبتية إلى مدينةَ إسلامية. وقد اشتكى جيريمي بنتام من زيارته إلى الشرق الأوسط وقال: «إن مظاهرة الرعاع التي حاصرتني في شوملَو لمجردَ اختلاس النظر إلى المدينة من شيء يسمونه المنارة.. قد ألغت أية أفضال ربما كانت ستكون لهم عليَّ بسبب المأدبة التي أقاموها لي في الديوان، لو كانت أفضل مما كانت»[٣].

ويمكن لبنتام أن يذكرنا بتشابه آخر بين الكاتب والكاميرا، ومن ثمَّ، ما يعنيه استيعاب العالم كما لوَ كان صورةً أو مَعرضًا، فموقع النظر لم يكن مجردَ مكان منفصل، خارج العالم أو فوقه. لقد كان على المستوىَ المثالي موقعًا يمكن منه للمرء أن يَرَى دون أن يُرَى، شأنه في ذلك شأن السلطات في «البانوبتيكون» (سجن بنتام النموذجي الشهير). والحال أن المصور الفوتوغرافي، غير المرئي تحت قماشه الأسود وهوَ ينظر إلى العالم من خلال عدسة كاميراته، قد قدم من هذه الزاوية نموذجًا لنوع الحضور الذي أراده الأوروبي في الشرق الأوسط، سواء بوصفه سائحًا أو كاتبًا، أو حتى كسلطة استعمارية، كما سوف نرى[٤]. فالسائح الأوروبي العادي الذي يلبس (وفقًا للنصيحة الواردة في دليل موراي للمسافرين في مصر السفلى والعليا والذي كان في طبعته السابعة بالفعل في عام ١٨٨٨) إما «قبعة من اللباد العادي أو قبعة

---

(1) Gérard de Nerval, Oeuvres, 1: 281-90

(٢) محمد المويلحي، حديث عيسي بن هشام، أو فترة من الزمان، ص٤٠٥- ٤١٧.

(3) Jeremy Bentham, 'Panopticon', in The Complete works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring, 4: 65- 6.

(٤) يشرح مالك علُّولة المصور الفوتوغرافي الأوروبي إلى اختلاس الصور بوصفه أسلوبًا للحضور الاستعماري، في

The Colonial Harem

من اللباد الناعم، مع عمامة من الموصلين الأبيض ملفوفة حولها» أو قبعة من الإسفنج، مع نقاب أزرق أو أخضر و«نظارة من الزجاج الملون ذات ذراعين حاجبين للعينين»، يملك النظر غير المرئي نفسه، القدرة نفسها على الرؤية دون أن يُرى[1]. ولا غرابة في أن كاتبًا مصريًا قد أوضح - كما ذكرت - أن بين عقائد الإفرنج عدم تأثير العين (*). وأن يَرى المرء دون أن يُرَى، فذلك يؤكد انفصاله عن العالم ويتطابق في الوقت نفسه مع موقع سلطة. والحال أن عددًا من الأفراد الأكثر تأوربًا في الصفوة الحاكمة التركية في البلاد، مثل أدهم باشا، الذي سوف نقابله في فصل تال بوصفه الرجلَ الذي أدخل إلى مصر نظامَ تعليم مدرسيٍّ حديثًا يستند إلى المراقبة المتصلة، قد أخذوا يلبسون نظارات خضراء أو زرقاء اللون ذات أذرع حاجبة للأعين عندما كانوا يخرجون في جولات تفتيش[2]. وبحلول ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، كان الخديوي نفسه يسافر في البلد وهو يلبس نظارة ملونة. وعندما ظهرت في مصر في عام ١٨٧٧ أول صحيفة سياسية ساخرة، مهاجمة سلطة الأوروبيين في البلاد وساخرة من المتعاونين الأتراك معهم، قامت الحكومة بإغلاقها على الفور تقريبًا ونَفَت رئيس تحريرها، وكانت قد سمت نفسها «أبو نضارة زرقا»[3]. لقد تقاسم الكاتب مع السلطات هذه الرغبة في أن يَرَى دون أن يُرَى. والحال أن تمثيل الشرق، في محاولته أن يكون منفصلاً وموضوعيًا، سوف يسعى إلى أن يستبعد من الصورة حضور المراقب الأوروبي، والواقع، كما بيَّن إدوارد سعيد، فإنه لتمثيل شيء ما على أنه شرقي، كان لابد من استبعاد الحضور الأوروبي كلية. وقد كتب جوتييه إلى نيرفال في القاهرة، والذي كان يزوده بمادة مباشرة لسيناريوهاته الشرقية لأوبرا باريس: «شكرًا جزيلاً على التفاصيل المحلية التي أرسلتها إلى. ولكن كيف حدث بحق الشيطان أنني ضممت إلى الكومبارس أولئك الإنجليز الذي يلبسون معاطف واقية من المطر، بقبعاتهم القطنية المُضَرَّبة ونقاباتهم الخضراء التي يحمون بها أنفسهم من الإصابة بالرمد؟»[4]. فلم يكن للتمثيل أن يمثل مختلس النظر - كما وصف الباحث الجزائري مالك

(1) Handbook for Travellers in Lower and Upper Egypt (London: John Murray, 1888), p. 12

(2) Carré, Voyageurs et écrivains, 1: 272

(*) (النظر - المترجم).

(٣) إبراهيم عبده، تطور الصحافة المصرية، ١٧٩٨- ١٩٥١، ص٢٤٢- ٢٤٤

(٤) نقلاً عن

Carré, Voyageurs et ecrivains, 2:191; cf. Said, Orientalism, pp. 160- 61, 168, 239

علّوله الحضورَ الاستعماري في دراسة عن البطاقات البريدية الاستعمارية -؛ العين الرائية التي جعلت التمثيل ممكنًا. فإظهار الكيان الموضوعي للشرق، بوصفه شيئًا منفصلاً عن الحضور الأوروبي، كان يتطلب أن يصبح الحضورُ نفسُه غيرَ مرئي، من الناحية المثالية.

على أن الأوروبيين، من الناحية الأخرى، إذ فصلوا أنفسهم بهذا الشكل عن عالم بوصفه صورةً، كانوا يريدون أيضًا تجربته كما لو كان الشيء الواقعي. وشأن الزائر لَمعرض، كان المسافرون يريدون الانغماس في الشرق وأن «يلمسوا بأصابعهم حضارة غريبة». وقد كتب إدوارد لين في يومياته عن رغبته في «إلقاء نفسي كلية بين الأجانب، وتبني لغتهم وعاداتهم ولبسهم»[1]. وكان من شأن هذا النوع من الانغماس أن يسمح بوفرة من التفاصيل الإثنوغرافية عند كتاب مثل لين، وإنتاج وقع تجربة مباشرة وقريبة مع الشرق في مؤلفاتهم، وعند لين، وعند كتاب مثل فلوبير ونيرفال بدرجة أكبر، أصبحت الرغبة في الماهية المباشرة للواقعي رغبةً في اتصال مباشر وفيزيقي مع الغريب جداً، والعجيب، والمثير للشهوة.

وهكذا فقد كان هناك تناقض بين الحاجة إلى الانفصال عن العالم وجعله موضوعًا للتمثيل، والرغبة في الضياع داخل عالم الموضوعات هذا وتجربته تجربة مباشرة؛ وهو تناقض شيدت المَعارض العالمية، بوفرة تفاصيلها الغريبة وتمييزها الواضح مع ذلك بين الزائر والمعروض، لكي تتسع له وتتجاوزه. وكانت المشكلةُ في مكان كالقاهرة، التي لم تكن قد بُنيَت كمَعرض، هي إشباعَ هذه الرغبة المزدوجة، وفي أول يوم له في القاهرة، قابل جيرار دي نيرفال «رسامًا» مجهزًا بآلة تصوير فوتوغرافي على الألواح الفضية، «اقترح أن أصحبه لاختيار موقع للنظر»، وإذ وافق على مصاحبته، قرر نيرفال «الذهاب إلى أكثر مواقع المدينة متاهية، وترك الرسام لمهامه، ثم التجول خبط عشواء، دون مفسر أو رفيق». إلا أنهما داخل تيه المدينة، حيث كان نيرفال يأمل في الانغماس في الغريب وتجربة الشرق الواقعي «دون مفسر». في نهاية الأمر لم يتمكنا من العثور على أي موقع لأخذ الصورة، ثم سلكا شارعًا مزدحمًا، متعرجًا إثر آخر، باحثَين دون نجاح عن موقع مناسب للنظر إلى أن انحسرت في نهاية المطاف وفرة الضوضاء والناس وأصبحت الشوارع «صامتة أكثر، متربة أكثر، مهجورة أكثر، والمساجد أطلالاً وظهر هنا وهناك مبنى منهار». وفي النهاية وجدا نفسيهما خارج

(١) نقلاً عن: Lane, Arabic- English Lexicon, 5: vii

المدينة، «في مكان في الضواحي، على الجانب الآخر للقناة من الأقسام الرئيسية للمدينة». وهنا أخيراً، وسط الصمت والأطلال تمكن المصور من وضع جهازه وتصوير المدينة(١).

وكان إدوارد لين هو الذي وجد السبيل المثالي إلى تلبية هذا الطلب المزدوج، الانغماس والانفصال في آن واحد. وكان السبيل إلى ذلك هو الاختفاء وراء قناع مقصود، شأن السائح الذي يلبس نظارة ملونة أو المصور الفوتوغرافي المختفي تحت قماشته. وقد أوضح أنه، لكي «يفلت من استثارة أية شبهة، لدى الأجانب. . . . في أنه شخص لا يملك حقًا في التطفل عليهم»، ارتدى ملابس سكان القاهرة المسلمين المحليين وتظاهر بالإيمان بمعتقدهم الديني. وقد سمح له التستر وراء مَظهَر كاذب بكسب ثقة مخبريه المصريين، مما سمح له بمراقبتهم في حضورهم دون أن يكون هو نفسه عرضةً للمراقبة. ويبدو أن كتابته الإثنوغرافية تكتسب سلطة هذا الحضور، هذه التجربة المباشرة للواقعي. لكن لين، في الوقت نفسه، كما يشير إلى ذلك إدوارد سعيد، يوضح للقارئ الأوروبي، في مقدمته لوصفه الإثنوغرافي، ما لجأ إليه من خداع، مؤكداً بذلك للقارئ بُعدَه المطلق عن المصريين. والحال أن البعد الذي كَفَلَه الخداع هو ما يعطي وصفَه «موضوعيتَه»(٢).

والواقع أن وضع الأوروبي المزدوج الغريب، كمشارك - مراقب، يسمح بتجربة الشرق كما لو كان المرء زائراً لمَعرض. فالزائر الذي لا يدرك أن الشرق لم يُرَتَّب بوصفه مَعرضًا يقوم بالمناورة المعرفية المميزة للذات الحديثة التي تفصل نفسها عن عالم الموضوعات وتراقبه من موقع غير مرئي ومنفصل. ومن هناك، كما يقول بير بورديو عن الأنثروبولوجي أو عالم الاجتماع الحديث، يحوِّل المرءُ إلى الموضوع مبادئَ علاقة المرء بالموضوع «وينظر إليه بوصفه كلية مقصودة للإدراك وحده». وهكذا يجري استيعاب العالم، بصورة حتمية، كما لو كان «تمثيلاً (بمعني فلسفة مثالية، ولكن أيضًا كما يستخدم في الرسم أو المسرح)»، وتظهر حَيَوَات الناس بوصفها ليست أكثر من «أدوار مسرحية. . . أو تنفيذ خطط»(٣). وأود أن أضيف إلى

(1) Gérard de Nerval, Oeuvres, 1: 172-4

(2) Said, Orientalism, pp. 160- 64

(3) Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Paractice, pp. 2m 96

وفيما يتعلق بنقد «النزعة البصرية» في الأنثروبولوجيا، انظر أيضًا

Johnnes Fabian, Time and the Other (New York: Columbia University Press, 1983), pp. 105-41, and James Clifford, 'Partial truths', in Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of Califonia Press, 1986), pp. 11-12.

ما يقوله بورديو أن الأنثروبولوجي، وكذلك السائح أو الكاتب المستشرق، قد جاءوا إلى الشرق الأوسط من أوروبا، وهي كما رأينا عالَم جرى عرضه باطراد لتطلُّب هذا النوع من المناورة المعرفية، عالَم كانت الموضوعية تتأصل فيه بشكل متزايد. وبعبارة أخرى، فإنهم وقد جاءوا من مكان كان الناس العاديون فيه يتعلمون العيش كسائحين أو أنثروبولوجيين، يتعاملون مع عالم الموضوعات بوصفه تمثيلَ شيء، ويستوعبون الكيان الشخصي بوصفه لعب دور مسرحي حضاري أو تنفيذ خطة.

آثار الشرق:

آخذاً ذلك بعين الاعتبار، أود أن أدخل ما سوف يبدو للوهلة الأولى محاجةً متناقضة. لقد قلت إن الأوروبيين قد وصلوا إلى الشرق الأوسط دون أن يدركوا أنهم قد غادروا العالم بوصفه مَعرضًا. لكنهم، من الناحية الأخرى، جاءوا يبحثون عن واقع كان قد سبق لهم بالفعل أن شاهدوه على الدوام في مَعرض، وبعبارة أخرى فإنهم قد تصوروا أنهم يتنقلون بالفعل من العرض إلى الشيء الواقعي، وكان ذلك هو الحال حرفيًا مع ثيوفيل جوتييه، الذي عاش في باريس يكتب سيناريوهاته الاستشراقية للأوبرا كوميك ويدافع عن قضية الرسم الاستشراقي. وقد سافر في نهاية الأمر إلى مصر في عام ١٨٦٩ بعد أن ألهمته زيارة الشيء الواقعي زيارةً قام بها إلى الجناح المصري في مَعرض عام ١٨٦٧ العالمي[1] لكن جوتييه لم يكن استثناء من هذه الزاوية. فقد وصل الأوروبيون بوجه عام إلى الشرق بعد أن رأوا خططًا ونسخًا - في الصور والمَعارض والكتب - كانوا يسعون إلى البحث عن أصلها؛ ودائمًا ما جرى تفسير غايتهم بهذه اللغة. والحال أن إدوارد لين، على سبيل المثال، قد نزل عليه إلهام السفر إلى مصر بعد أن رأى المستنسخات والرسومَ معروضةً في القاعة المصري في بيكاديللي. أما ديفيد روبيرتس، الذي كان قد بدأ عمله كمصمم للمشاهد في مسرح دروري لين، فقد ذهب إلى الشرق كرسام ناجز للبانورامات وفنان طموح يبحث عن أصول المشاهد المسرحية والبانورامات التي كان قد أنتجها بالفعل. كما أن كُلاً من روبيرتس ولين قد ألهمهما زيارة مصر «وصف مصر» الشهير، العمل المؤلف من اثنين وعشرين مجلداً والذي أعده الفنانون والعلماء الفرنسيون الذين كانوا قد رافقوا الجيش الفرنسي خلال احتلال نابليون لمصر، والذي نشرته الحكومة الفرنسية بين عامي ١٨٠٩ و ١٨٢٢ وقد بدأ كل منهما السفر معلنًا أن غرضه هو

(1) Carré, Voyageurs et écrivains, 2: 200

تصحيح إشكال عدم الدقة التي وقع فيها «الوصف» والتي عرفا بطريقة ما أنها موجودة حتى قبل أن يريا «الأصل» الذي زعم «الوصف» أنه يمثله[1] . وهكذا فإنني أرى، من ناحية، أن الأوروبيين في الشرق الأوسط كانوا غير مدركين أنهم قد غادروا العالم بوصفه مَعرضًا لكنهم، من الناحية الأخرى، كانوا يتصورون، أنهم قد انتقلوا من مجرد تمثيل إلى الشيء الواقعي.

وأعتقد أن بالإمكان حل التناقض عن طريق استعادة الطبيعة المفارقة للعالم بوصفه مَعرضًا. فالمَعرض يقنع الناس بأن العالم منقسم إلى عالمين أساسيين: التمثيل والأصل، المعروض والواقع الخارجي، النص والعالم. وكل شيء منظم كما لو أن ذلك هو الحال. إلا أنه يتكشف أن «الواقع» يعني ذلك الذي يمكن تمثيله، ذلك الذي يمثل نفسه كمعروض أمام مراقب. أما ما يُسمَّى بالعالم الواقعي «الخارجي» فهو شيء لا يُجرَّب ولا يُستَوعَب إلا بوصفه سلسلةً من التمثيلات اللاحقة، مَعرضًا موسعًا. وقد تصور الزائرون للشرق أنهم يسافرون إلى «الشرق نفسه في واقعة الفعلي الحيوي». لكن الواقع الذي كانوا يبحثون عنه هناك، كما رأينا، كان مجردَ ما يمكن تصويره تصويرًا فوتوغرافيًا أو تمثيله تمثيلاً دقيقًا، ما يمثل نفسه بوصفه صورةً لشئ أمام مراقب. والصورة هنا لا تشير إلى مجرد تصوير بصري، بل إلى ما يظهر منفصلاً بوصفه شيئًا متمايزًا عن الذات ويجري استيعابه من زاوية تمايز مطابق بين التمثيل والواقع. وفي النهاية فإن الأوروبي قد حاول استيعاب الشرق كما لو كان مَعرضًا لنفسه(*).

وقد ترتب على ذلك نوعان من النتائج. فأولاً، وكما أشرت بالفعل بما أن الشرق الأوسط لم يكن قد جرى بعدُ تنظيمُه على نحو تمثيلي، فإن الأوروبيين قد وجدوا مهمة تمثيله شبه مستحيلة وكانت نتائجُ المحاولة مخيبةً للآمال. وقد كتب نيرفال إلى ثيوفيل جوتييه، عن القاهرة التي كانا قد حلما بوصفها: «لا تفكرنَّ فيها مرة أخرى، فتلك القاهرة ترقد تحت الرماد والقذارة... محملة بالتراب وخرساء». والحال أنهما لم يَلقَيَا في تلك الشوارع الشرقية شيئًا يرقي تمامًا إلى مستوى الواقع الذي كانا قد شاهداه ممثلاً في باريس. بل إن المقاهي نفسها لم تَبدُ حقيقيةً. وقد أوضح نيرفال في محاولة لوصف شارع قاهري مميز: «لقد أردت في الواقع أن أصور لك المشهد هنا، إلا أنه.. في باريس فقط يجد المرء المقاهي الشرقية الحقيقية». وقد نتجت خيبة أمله عن الفشل في تكوين تمثيلات للمدينة من شأنها أن تخدم-

---

(1) Ahmed, Edward lane, p. 9: Bendiner, 'The Middle East in British painting', pp. 35- 48.

(*) (للشرق- المترجم).

كما هو الحال غالبًا- أغراضًا عملية للغاية . وكما ذكرت، فإنه كان يزود جوتييه بأوصاف يمكن استنساخها كمشاهدَ مسرحية وفصول تمثيل إيمائيٍّ لأوبرا باريس، وقد يَئِس نيرفال في النهاية يأسًا تامًا من العثور على «مصر الواقعيَة»، القاهرة التي يمكن تمثيلها. «إنني سوف أجد في الأوبرا القاهرة الواقعية . . . الشرق الذي يفوتني فهمه»، وفي النهاية فإن الشرق الذي يجده المرء في باريس، تمثيل ما هو - بادئ ذي بدء - سلسلةٌ من التمثيلات هو وحده الذي يمكنه تقديم مشهد يحقق الإشباع. وبينما هو يتجه إلى مدن فلسطين، تذكر نيرفال القاهرة كما لو كانت شيئًا ليس أكثر حقيقية أو واقعية من المشهد المرسوم لتصوير مسرحي «لقد انتهى كل شيء انتهاء الأشهُر الستة التي قضيتها هناك؛ لا شيء بالفعل هناك؛ لقد رأيت أماكن كثيرة جدًا تنهار خلف خطواتي، كمشاهدَ مسرحية، فما الذي استخلصته منها؟ صورة مشوشة كصورة حلم: وأفضل ما يجده المرء هناك، كنتُ أعرفه من قبل عن ظهر قلب»[1].

أما النتيجة الثانية فهي أن الشرق قد أصبح باطراد مكانًا يكتشف المرء لدى وصوله إليه أنه «كان يعرفه من قبل عن ظهر قلب». وقد كتب ألكسندر كينجليك في «إيوثين»: «لقد كنت أعرف أشكال الأهرامات المصرية منذ عهد الطفولة المبكرة. والآن، بينما كنت اقترب من ضفاف النيل، لم يكن معي رسم أو صورة، ومع ذلك فقد كانت الأشكال القديمة منتصبة، ولم يكن هناك تغيير؛ لقد كانت مثلما عرفتها دائمًا»، أما جوتييه، من جهته، فقد كتب أنه لو كان الزائر لمصر «قد سكن في أحلامه لمدة طويلة» مدينةٌ معينةٌ، فإنه سوف يحمل في رأسه «خريطة متخيلة»، يصعب بالفعل مَحوَها حتى حين يجد نفسه وجهًا لوجه مع الواقع». وقد أوضح أن خريطته هو عن القاهرة، «المبنية بمواد ألف ليلة وليلة، تنتظم حول لوحة ماريلهات «ميدان الأزبكية»، وهي لوحة ممتازة وعنيفة. . .» وكتب فلوبير في القاهرة: «إن الأوروبي النبيه يعيد هنا الاكتشاف بأكثرَ بكثير مما يكتشف»[2].

لقد كان الشرق مجرد شيء يعيد المرءُ اكتشافَه، وحتى يتسنى استيعابه على نحو تمثيلي، بوصفه صورةَ شيء ما، فقد كان يحتم استيعابه بوصفه استرجاعًا لصورة سبق للمرء أن رآها، بوصفه خريطةً يحملها المرء بالفعل في رأسه، بوصفه تكرارًا لوصف سابق. والحال أن «آثار

(1) Gérard de Nerval, Oeuvres, 1: 878- 9, 882, 883

(2) Kinglake, Eothen, p. 280; Théophile Gautier, Oeuvres Complètes, vol. 20, L'Orient, 2: 187; Flaubert, Flaubert in Egypt, p. 81

السفر المجلوبة من الشرق»، كما وصف كينجليك مثل هذه التكرارات، كانت من التنوع والوفرة بحلول منتصف القرن بحيث إن أحد كُتَّاب المتابعات في مجلة تيتس أيدنيره ماجازين، قد اشتكى في عام ١٨٥٢ من «كل هذه المنتجات الشرقية اليومية. . . نفس العرب الذين سافرنا معهم، ونفس الجمال التي ركبنا، ونفس الصحاري التي اجتزنا، ونفس المقابر التي هبطنا، ونفس المخلوقات الحقيرة التي لعنَّا، قبل أسبوع واحد فقط، مع مسافر آخر ما»[1]. وإلى جانب الكتب، كانت هناك الرسوم، والصور الفوتوغرافية، والمشاهد والبانورامات والمَعارض، والحال أن وصف الشرق، الذي امتنع عن توفير موقع للنظر وعن تمثيل نفسه، قد أصبح باطراد عمليةَ إعادة وصف لهذه التمثيلات. أما إلى أيّ مدى سارت هذه العملية فهذا ما يصوره مثال جوتييه، نصير الفنّ الاستشراقي، عندما ألهمه المَعرض العالمي في نهاية الأمر، كما ذكرت، أن يغادر باريس ويزور القاهرة ليرى الشيء الواقعي. فـ «وصفُ مصرَ» الذي نشره بعد ذلك قد بدأ بفصل طويل تحت عنوان «نظرة عامة». وقد اتخذ هذا شكل وصف تفصيلي طويل ليس لمصر وإنما للجناح المصري في مَعرض باريس في عام ١٨٦٧[2].

لقد أذعن تمثيل الشرق، بصورة حتمية، لهذا المنطق الإشكالي وغير المدرك، وهو منطق لم يحدده أي فشل ثقافي للذهنية الأوروبية، بل حدده بحثها عن يقين التمثيل. عن وقع اسمه «الواقع» وكان أوروبيون مثل لين قد بدأوا رسم «وصفهم الشامل لمصر» عازمين بالفعل على تصحيح العمل الأسبق الذي قامت به البعثة العلمية الفرنسية في كتاب «وصف مصر». والحال أن الكُتَّاب اللاحقين سوف يزورون فيما بعد مكتبة المعهد الفرنسي في القاهرة، وسوف يتزودون من هذا الوصف ويضيفون إليه. والواقع أن جيرار دي نيرفال، الذي جمع في مصر المادة التي نشرها فيما بعد تحت عنوان «زيارة في الشرق» وهو عمله النثري الرئيسي، قد رأى من المكتبة أكثر مما رأي من بقية البلد. فبعد شهرين في القاهرة، أي بعد أكثر من نصف مدة إقامته، كتب إلى والده أنه لم يَزُر ولا حتى الأهرامات. وقد أوضح: «علاوة على ذلك فليست لديّ أية رغبة لرؤية أي مكان إلا بعد أن أستنير بما يكفي مما ورد في الكتب والمذكرات، وقد عثرت في الجمعية المصرية على مجموعة شبه كاملة من الأعمال القديمة والحديثة، التي نشرت عن البلد، ولم أطلع حتى الآن إلا على جزء صغير جداً منها». وبعد ذلك بستة أسابيع

(١) نقلاً عن:

Bendiner, 'The Middle East in British painting', p. 6

(2) Gautier, L'Orient, 2: 91-122

كتب مرة أخرى أنه سوف يغادر البلد حتى على الرغم من أنه لم يغامر بعد بالخروج إلى خارج القاهرة والمناطق المحيطة بها[١].

وكنتيجة لذلك، فإن الجانب الرئيسي من «رحلة في الشرق»، شأنه في ذلك شأن الكثير جدًا من أدبيات الاستشراق، قد تكشَّف عن إعادة صياغة أو تكرار مباشر لأوصاف سابقة، وفي حالة نيرفال كان الوصف مستمدًا إلى حد بعيد من كتاب لين: «أنماط سلوك المصريين المُحدَثين وعاداتهم». ومثل هذا التكرار وإعادة الصياغة هو ما أشار إليه إدوارد سعيد على أنه طبيعة الاستشراق الإسنادية، حيث تضاف كتاباته الواحدة إلى الأخرى «مثلما يمكن لمُرَمِّم للصور الوصفية الجزئية أن يركِّب سلسلة منها لتكوين الصورة التراكمية التي تمثلها ضمنيًا». ويجري تركيب الشرق ليكون «إعادة التمثيل» هذه وما يجري تمثيله ليس مكانًا واقعيًا بل «مجموعة من الإحالات، كتلة من الخصائص يبدو أنها تجد أصلها في مقتطف أو جزء من نص، أو استشهاد من كتاب شخص ما عن الشرق، أو جزء ما من تخيل سابق، أو خليط من كل هذه الأشياء»[٢]. فـ«الشرق نفسه» ليس مكانًا، رغم وعد المَعرض، بل سلسلة أخرى من التمثيلات، يعيد كل منها إعلان واقع الشرق إلا أنه لا يفعل أكثر من الإحالة إلى كافة التمثيلات الأخرى إحالة إلى الخلف وإلى الأمام. وسلسلة الإحالات هي التي تنتج وقع المكان. ويشير روبرت جريفز ساخرًا إلى هذا الواقع في «وداعًا لكل ذلك»، إذ كتب أنه عندما هبط إلى بورسعيد في العشرينيات من القرن العشرين ليتولى وظيفة في الجامعة المصرية وقابل صديقًا إنجليزيًا «كنت مازلت أشعر بدوار البحر، لكنني كنت أعرف أنني في الشرق لأنه بدأ في الحديث عن كبلنج»[٣].

لا خطة، لا أيّ شيء:

هنا يوجد التباس لا مناص من تبديده - أو التسليم به على الأقل - قبل أن يتسنى لنا الانتقال إلى الفصل التالي والبدء في النظر في سياسة مصر القرن التاسعَ عشرَ. فعند الزعم بأن «الشرق نفسه» ليس مكانًا، تُراني أقول ببساطة إن التمثيلات الغربية قد خلقت تصويرًا مشوهًا للشرق الواقعي، أم أنني أقول إن «الشرق الواقعي» لا وجود له، وأنه لا وجود هناك

(1) Gérard de Nerval, Oeuvres, 1: 862, 867

(2) Said, Orientalism, pp. 176- 7

(3) Goodbye to All That (Harmondsworth: Penguin books. 1960), p. 265

لحقائق واقعية بل مجرد تصاوير وتمثيلات؟[1] إن إجابتي هي أن السؤال سؤال سيء وأن السؤال نفسه يحتاج إلى فحص. فنحن بحاجة إلى فهم كيف وصل الغرب إلى العيش كما لو كان العالم منقسمًا بهذا الشكل إلى مجالين: إلى مجال مجرد التمثيلات ومجال «الواقعي»، إلى المَعارض وواقع خارجي، إلى نظام مجرد نماذج، أو أوصاف أو نسخ، ونظام الأصل. وبعبارة أخرى، نحن بحاجة إلى أن نفهم كيف أن هذه الأفكار عن مجال «الواقعي»، «الخارج»، «الأصل»، كانت بهذا المعنى وقع الانقسام الظاهري للعالم إلى عالمين. وعلاوة على ذلك فإننا بحاجة إلى أن نفهم كيف تَطَابق هذا التمايزُ مع انقسام آخر للعالم، إلى الغرب واللاغرب؛ ومن ثم كيف أن الاستشراق لم يكن مجرد حالة خاصة من حالات المشكلة التاريخية العامة المتمثلة في كيفية تصوير ثقافة لثقافة أخرى، بل هو شيء جوهري بالنسبة للطبيعة الخاصة للعالم الحديث. وأخيرًا فإننا بحاجة إلى فهم الطبيعة السياسية لهذه الأنواع من الانقسام، بفهمها على أنها تقنيات للنظام وللحقيقة.

إن هيرمان ميلفيل، الذي زار الشرق الأوسط في شتاء ١٨٥٦ - ١٨٥٧، قد شعر بالحاجة المعتادة إلى العثور على موقع للنظر وجرَّب الصعاب المعتادة. فالقاهرة، بدلاً من أن تكون مَعرضًا لشيء، قد بدت مثلَ سوق مؤقتة أو مدينة ملاه متنقلة، وقد قال عنها إنها «سوق ذات سقف مثل سوق بارتولوميو» وشأنه في ذلك شأن نيرفال وآخرين قبله، كتب ميلفيل عن رغبته في الانسحاب من «متاهة» الشوارع، حتى يرى المكان كصورة أو خطة وعندما زار اسطنبول، اشتكى في يومياته من أنه ليست هناك «خطة للشوارع. تيه تام. ضيق. مغلق. مسدود. آه لو أمكن للمرء الطلوع.. ولكن هيهات. لا أسماء للشوارع.. لا أرقام. لا أي شيء»[2] وشأنه في ذلك شأن نيرفال، لم يتمكن ميلفيل من العثور على موقع للنظر داخل المدينة، ولذا لم يتمكن من العثور على صورة. وكان هذا يعني، بدوره، أنه يبدو أنه لا توجد خطة. وكما أشرت فيما قبل، لدى مناقشة المَعارض العالمية، فإن انفصال المراقب عن عالم الموضوعات كان شيئًا يجربه الأوروبي من زاوية شفرة أو خطة، فقد كان يتوقع أن يكون هناك شيء منفصل بطريقة ما عن «الأشياء نفسها» كدليل، أو علامة، أو خريطة، أو خطة أو نص،

(١) انظر في هذا الصدد:

James Clifford, 'Review of Orientalism', History and Theory 19 (1980) 204- 23.

(2) Herman Melville, Journal of a visit to the Levant, 11 October 1856- May 1857, ed. Howard C. Horsford (Princeton: Princeton University press, 1955), pp 79- 114

أو مجموعة من التوجيهات عن كيفية التحرك، إلا أنه لم يكن في مدن الشرق الأوسط شيء منفصل يعرض نفسه بهذه الطريقة على الغريب، على الذات المراقبة. لم تكن هناك أسماء للشوارع ولا علامات للشوارع، ولا مساحات مفتوحة ذات واجهات خارجية مهيبة، ولا خرائط(١). لقد رفضت المدينة أن تعرض نفسها بهذه الطريقة كتمثيل لشيء، لأنها لم تكن قد بنيت لكي تكون تمثيلاً لشيء. أي أنها لم تكن قد نُظِّمَت لإحداث حضور خطة منفصلة ما أو معنًى منفصل ما.

وأيًا كان الأمر، ففي ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ بالفعل، كانت الحكومة المصرية قد عيَّنت إميل - ت. لوبير، المدير السابق لأوبرا باريس والأوبرا كوميك، كمدير للمهرجانات والملاهي(٢)، وطبيعي أن التسالي لم تكن كافية. ففي تقرير إلى محمد علي باشا، والي مصر، أوضح شارل لامبيرت، وهو عالم اجتماع «سان سيموني» ومهندس أنشأ وأدار «مهندسخانة» في القاهرة على غرار المدرسة الكبرى في باريس؛ «إن ما لم تَحُزه مصرُ قط، شأنها في ذلك شأن بقية المشرق، هو النظام(٣)». أما جيريمي بنتام فقد كتب في رسالته إلى الباشا في عام ١٨٢٨ مؤيداً هذا الكلام: «لقد حُزتم سلَطةً عظيمةً. . . إلا أنه لا يزال يتعين تحديد الخطة»(٤).

فلاستعمار مصر، لإنشاء نوع حديث من السلطة، سوف يكون من الضروري «تحديد الخطة». ومن شأن خطة أو إطار أن يخلق مَظهَر الكيان الموضوعي الذي وجد ميلفيل أنه غائب، وذلك بأن يبدو(٥) وكأنه يفصل عالم الموضوعات عن مُرَاقبه. وهذا النوع من الإطار ليس مجرد خطة سوف يحملها الاستعمار إلى مصر، بل هو وقعٌ سوف يبنيه فيها. وكما

(1) See Stefania Pandolfo, "The voyeur in the old cit. two postcards from French Morocco", paper presented at the Department of Anthrophology, Princeton University. October 1983.

(2) Gérard de Nerval, Oeuvres, 1: 1276

(٣) نقلاً عن:

Alain Silver, 'Edme-François Jomard and the Egyptian reforms of 1839', Middle East Studies 7 (1971): 314

وبشأن لامبرت انظر:

Carré, Voyageurs et écrivains, 1: 264-73

(4) 'J.B. au Pacha', 16 April 1828, Bentham archives, University College London.

(٥) (الإطار- المترجم).

سوف تبيِّن الفصول التالية، فإن العملية الاستعمارية سوف تحاول إعادة تنظيم مصر بحيث تظهر كعالم مؤَطَّر. إذ كان يتعين تنظيم مصر بحيث تكون شيئًا شبيهًا بموضوع. وبعبارة أخرى، كان يتعين جعلها شبيهة بصورة مقروءة وفي متناول الحساب السياسي والاقتصادي، وكانت السلطة الاستعمارية تتطلب أن يصبح البلد مقروءًا، ككتاب، بالمعنى الخاص الذي نتصوره لمثل هذا المصطلح.

والحال أن الإطار يبدو أنه ينظم الأشياء، إلا أنه يبدو أيضًا أنه يعيِّن الحدود ويستبعد، وكما سوف نرى فيما بعد، فإن الإطار شأنه في ذلك شأن الأسوار المحيطة التي يبدو أنها تفصل «العالم الواقعي» عن المَعرض العالمي، يخلق انطباعًا بوجود شيء وراء عالم الصور الذي يؤطِّره، فهو يَعد بحقيقة قائمة خارجَ عالمِ تمثيلها المادي. و«تحديد الخطة» هو إدخال وقع للنظام ووقع للحَقيقة.

●●●

الفصل الثاني:

التأطـــــير

خلال الربع الثاني للقرن التاسعَ عشرَ، جرى تحويل المصريين إلى سجناء رؤوسهم لقراهم. وذلك أن مرسومًا حكوميًا صدر في يناير ١٨٣٠ قد قَصَر تحركهم على مساقط رءوسهم، واشترط حصولَهم على تصريح ووثائق تحديد للشخصية إذا كانوا يرغبون في السفر إلى خارجها. ويقال لنا إنه «كان من النادر أن يتمكن فلاح من الانتقال من قرية إلى أخرى دون جواز سفر مكتوب». وقد قُدِّر للقرية أن تُدار كثُكنة، وأن يُوضَع سكانُها تحت مراقبة الحراس ليلاً ونهاراً، وتحت مراقبة المفتشين وهم يفلحون الأرض ويسلمون نتاجها لمستودعات الحكومة»[(١)].

لم يكن أحد قد فكر من قبل في تنظيم مصر بالطريقة التي يجري بها إسكان جيش في ثُكنات وفرض الانضباط عليه، والحال أن مرسومات حجز السكان وتنظيمهم ومراقبتهم قد نزلت عليهم فجأة. وأينما ولى الناسُ أبصارَهم، كان يتعين تفتيشهم أو مراقبتهم أو إصدار التعليمات إليهم. وإذا ما غادروا القرية، فإن ذلك كان يحدث عمومًا تحت حراسة، مجرورين بالقوة إلى انضباط السخرة الأكثر قوة بكثير وإلى انضباط المعسكر- إن لم يكونوا «فارِّين» هجروا بيوتهم وهربوا، كما أخذ يفعل ذلك عشرات الآلاف. وإذا كانوا حراسًا بدلاً من أن يكونوا محروسين، فإنهم مع ذلك لم يفلتوا من المراقبة، فقد جرى زرع الجواسيس في كل موقع، وقُدِّر لهرمية المراقبة والتفتيش أن تتصاعد من الحقل والحانوت، عبر مستويات المراقبة في القرية، والناحية والبندر والمديرية، إلى دواوين التفتيش المركزية الواقعة تحت مراقبة الوالي المباشرة[(٢)].

والحال أن محاولة السيطرة من القاهرة على الثروة الزراعية لوادي النيل لم تكن في حد ذاتها شيئًا جديدًا. فقبل ذلك بخمسين سنة، كانت أسرة قوية واحدة قد تمكنت من إلحاق الهزيمة بجميع مراكز السلطة الأخرى في البلد وتسنَّى لها أن تفرض، على مدار عقد من الزمان، سيطرةً لا منازع لها على إيراداته الزراعية والتجارية - مشجعة، كنتيجة لذلك،

(1) Bayle St John, Village Life in Egypt, 2 vols. (London, 1852), 1: 35; Helen Riviln, The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt, pp. 89- 101;

وفيما يتعلق بالسياسة المصرية عموما في هذه الفترة انظر

Afaf Lutfi Al- Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad Ali, pp. 100-61.

(2) Jean Deny, Sommaire des archives turques du Caire, (Cairo, 1930). Pp. 126-9 Rivin, Agricultural Policy, pp. 79, 89- 101

اندراج القاهرة التدريجي في التجارة العالمية الأوروبية[1] . أما ما كان جديداً في القرن التاسعَ عشرَ فهو طبيعة السيطرة. فالأنواع الأسبق من السلطة مهما كانت مركزيتها، لم تكن قطُّ متواصلةً. لقد كانت تعمل بصورة متقطعة وكذلك بصورة نمطية، في شكل جبايات وواجبات وإتاوات مفروضة على أُسَر أقلَّ قوةً، كانت تَفرض بدورها جبايات على الأسر الأقلِّ قوةً حولها، وهكذا دواليك. والحال أن المُتَدَفِّقات غيرَ المنتظمة من الإيرادات نحو المركز دائمًا ما كان يُضعفُها التسريب الذي لم يكن هناك مفرٌّ من حدوثه عند كل منعطف، والحاجة إلى التوسع الخَارجي والميل الطارد عن المركز إلى التفكك والانهيار[2]، واعتباراً من القرن التاسعَ عشرَ، حاولت السلطةُ السياسيةُ لأول مرة، العملَ بأسلوب متواصل وشديد التدقيق ومنتظم الأشكال، ولم يَعد المنهج هو مجرد أخذ نصيب مما يجريً إنتاجه وتبادله، بل الدخولُ في عملية الإنتاج. وعن طريق مراقبة كل جانب من جوانبها بصورة منفصلة ودون انقطاع، حاولت السلطة السياسية ضبطَ، وتنسيقَ وزيادةَ ما أصبح يجري النظرُ إليه بوصفه «القوى المنتجة» للبلد. ولم يكن لاتجاه الآليات الانضباطية، كما سمَّى مشيل فُوكُوه هذه الاستراتيجيات الحديثةَ للسيطرة، أن يتمدَّدَ ويتبدَّدَ كما كان يحدث في السابق، بل أن يتغلغلَ، ويعيدَ التَنظيمَ، ويستعمر[3].

وتتركز تحليلات فُوكُوه على فرنسا وأوروبا الشمالية، ولعل هذا التركيز يكون قد أفضى إلى تعمية الطبيعة المستَعمِرة للسلطة الانضباطية، على أن البانوبتيكون، المؤسسة النموذجية التي

---

(1) See Daniel Crecelius, The Roots of Modern Egypt: A study of the Regimes of Ali Bey al-kabir and Muhammad Bey Abu al- Dhahab, 1760- 1775;

وفيما يتعلق بالتغيرات الثقافية في هذه الفترة الأسبق، انظر

Peter Gran, Islamic Roots of Capitalism, 1760- 1840.

وأنا شاكر لبيتر جران لتعليقاته على بعض فصول هذا الكتاب في شكل سابق لها.

(٢) يحلل ألبيرت حوراني طبيعة هذه الأسر وسلطتها، وتحولها في القرن التاسعَ عشرَ في

' Ottoman reform and the politics of notables', in Beqinnings of Modernization in the Middle East the Nineteenth Century, ed. William R. Polk and Richard L. Chambers, pp. 41-68.

(3) Michel Foucault, 'Two lectures', in Power / Knowledge: Selected interviews and other writings 1972- 1977, pp. 78- 108, and Discipline and Punish: The Brith of the prison.

وتدين الصفحات التالية بكثير من تحليلها لطرق البحث التي شقها فُوكُوه، وترد عبارة «القوى المنتجة» في «تقرير عن مصر وكانديا» بقلم جون بورنج، صديق جيريمي بنتَام الذي كان مستشاراً للحكومة المصرية.

يخدم نظامها الهندسي ومراقبتها المعممة كموتيف(*) لهذا النوع من السلطة، كان ابتكاراً استعمارياً. وقد ابتُكرَ المبدأ البانوبتي على حدود أوروبا الاستعمارية مع الإمبراطورية العثمانية، وشُيِّدَت أمثلةٌ للبانوبتيكون على الأغلب ليس في أوروبا الشمالية وإنما في أماكنَ كالهند المستعمَرة[1]. ويمكن قول الشيء نفسه عن المنهج الانضباطي للتعليم المدرسي، الذي ناقشه فُوكُوه أيضًا، والذي أصبح أسلوبه في تحسين مجموعة من السكان وضبطهم كما سوف نرى، يُعتَبَر العمليةَ السياسيةَ النموذجيةَ المصاحبةَ للتحويل الرأسمالي لمصر.

وسوف أفحص في هذا الفصل والفصل الذي يليه إدخال هذه الآليات الانضباطية في مصر الحديثة، متجهًا فيما بعد إلى النظر في ارتباطها بمناهج النظام والمعنى، التي أشرتُ إليها على أنها العالَم بوصفه مَعرضًا. وقد بدأ إدخالُها في ظل أسرة حاكمة تركية واحدة، هي أسرة محمد علي، التي حازت السلطة على مصر وعلى استقلال متزايد عن اسطنبول، بعد الاحتلال الفرنسي (١٧٩٨ - ١٨٠١م). والحال أن هذه السلطة قد آلت فيما بعد إلى اقتسامها وممارستها بين طبقة جديدة مالكة للأرض، تُمثِّل الأسرةُ الحاكمةُ أكبرَ مالك للأرض بينها، والدائنين والمصالح التجارية الأوروبية، واعتباراً من عام ١٨٨٢، نظام استعماري أوروبي[2]. أما الاستراتيجيات الأصلية للسيطرة الانضباطية التي صارت مثلُ هذه السلطة تستند إليها فقد وُجدت في إنشاء جيش مصري جديد.

فاعتباراً من عام ١٨٢٢، كان المصريون قد وجدوا أنفسَهم يؤخذون بعشرات الآلاف ويُحوَّلون، لأول مرة في التاريخ، إلى جنود[3]. وكانت القوات العسكرية لمصر العثمانية تتشكل في السابق من أجانبَ مجندين من الخارج، إلى جانب مصريين أصلاءَ وَرِثوا أو اشترَوا الحقَّ في الرواتب العسكرية. والحال أن هذه الحاميات الصغيرة، غيرَ المتفرِّغة، في

(*) (موضوع رئيسي متكرر - المترجم).

(١) طبق مبدأ جيريمي بنتَام البانوبتي في معامل أدارها شقيقه صمويل في ضِياع بوتمكين، وهي أرض استعمرتها روسيا بعد هَزيمة العَثمانيين في ١٧٦٨ - ١٧٧٤. انظر

Mathew S. Anderson, 'Samuel Bentham in Russia', The American Slavic and East Ru-ropean Review 15 (1956): 157- 72.

(٢) فيما يتعلق بتكوّن هذه الطبقة المالكة للأرض، انظر:

F. Robert Hunter, Egypt Under the khedives, 1805-1874; from house hold Government to Modern Bureaucracy. pp. 109- 21.

(3) See D. Farhi, 'Nizam-i cedid: military reform in Egypt under Mehmed Ali', Asian and Africa Studies 8 (1972) 153.

المدن الرئيسية، والمؤلفةَ في معظم الحالات من مجرد ألف أو ألفي رجل وذات الولاءات الموزعة على فصائلَ سياسية متنافسة، لم تكن تسيطر على الشئون الحَضَرية إلا بصعوبة ، أما سيطرتها على الريف فقد كانت أقلّ بكثير[١] . وقد أصبح يتعين الآن الاستعاضة عن هذه القوات الصغيرة من الأجانب بقوة عسكرية ضخمة - تصل إلى مائتي ألف رجل أو أكثر حسب بعض المصادر - مجندة من قرى مصر ومدنها[٢] . وصدرت الأوامر بإنشاء الثُكنات ومعسكرات التدريب قرب المدن الرئيسية على مجمل طول النيل، من أسوان إلى القاهرة وعبر الدلتا، حيث الثُكنات «تسع كلٌّ واحدة منها ألفي جندي وطالب وتكون كل ثُكنة منها بعيدةً عن البلد بربع ساعة»[٣] . وقد جرى تجنيدُ الرجال في الجيش ليس من أجل حَمَلات منفردة بل لسنوات عديدة ثم إلى مدى الحياة. وغالبًا ما كانت أُسَرهم ترافقهم حيثما ذهبوا، وتبني «ثُكناتها الطينية» في مواجهة أسوار المعسكرات[٤] . ويمكن القول: إن إخضاع البلاد للتنظيم الصارم الجديد قد بدأ مع هذا الحدث، مع النشر المفاجئ بين قُرى النيل لنوع جديد من المستوطنات، الثُكنات، وتجنيد المصريين العاديين لسكناها. والحال أن الخطة الرامية إلى تحويل الفلاحين إلى جنود باحتجازهم وتدريبهم في الثُكنات قد أدخلت نوعًا جديداً من الممارسة العسكرية، فكرةً جديدةً عن ماهية الجيش وكيف يتسنى تكوينه.

وقد أُشيرَ إلى الأشكال الجديدة للممارسة باسم «النظام الجديد» وكان «النظام الجديد» هو الاسم العثماني لخطة جرى إدخالها قبل ذلك بوقت قصير في الإمبراطورية العثمانية، المهدَّدَة من جانب استعمار روسيا المتواصل لحدودها الشمالية، لإعادة تنظيم الجندية الإمبراطورية ونظام الضرائب الذي يدعمها[٥] . وقد أشار الاسم بشكل أكثرَ تحديداً إلى الهدف الكامن في

---

(1) André Raymond, Grandes villes arabes à l'époque ottoman, pp. 69- 78; Crecelius, Roots of Modern Egypt, pp 15- 24

(2) Justin McCarthy, 'Nineeth - Century Egyptian Population', Middle Eastern studies 12 (October 1978): 37, n.77;

وإذا ما أضيف الحرس الوطني لأوائل أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ فيحتمل أن الجيش المصري كان أكبر بكثير.
Riviln, Agricultural Policy, p. 351, n. 28.

(٣) أمين سامي، التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤ - ١٩١٥، وبيان تفصيلي لنشر التعليم الأوّلي والابتدائي بأنحاء الديار المصرية، ص٨.

(4) Judith E. Tucker, Women in Ninettenth- Century Century Egypt, pp. 135- 7

(5) See Stanford J. Shaw, Between old and New: The Ottoman Empire Under Selim III, 1789-1807 (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 86-179

صميم هذا الخطة: تدريب قوة مشاة جديدة وتنظيمها وَفقَ التقنيات الجديدة التي استحدثها البروسيون والفرنسيون. كما أن «النظام الجديد» كان الاسم الذي استخدمه الكُتّاب العثمانيون للإشارة إلى النظام النابوليوني في فرنسا(١). وبعد سقوط الإمبراطورية الفرنسية في عام ١٨١٥، شقَّ ضباط الجيوش الفرنسية ومهندسوها المهزومون طريقَهم إلى مصر، حيث قُدِّر إنشاء النظام الجديد بمساعدتهم. وكانت مصرُ أولَ ولاية من ولايات الإمبراطورية العثمانية يحالفها التوفيق في إدخال النوع الجديد من الجيش(٢). فقد بُنِيَت الثُكنات ومعسكرات التدريب، وفي أبريل ١٨٢٢ صدرت تنظيمات تُخضع كافةَ الثُكنات، والمدارس العسكرية ومعسكرات التدريب لمجموعة مبادئَ مشتركة في مجال الانضباط والتعليم(٣). والحال أن الاحتجاز في الثُكنات، والانضباط، والتعليم كانت كلها ابتداعات.

آلة مصطنعة:

أوضح كُرّاس عثماني رسمي أن الجيش الجديد «لا يجب أن يتألف، شأن بقية قواتنا، من الفطاطرية، والمراكبية، والسمّاكين، والقهوجية، والبقالين، ومن لف لفهم ممن يعملون في الحرف الاثنتين وثلاثين، بل من رجال جيدي الانضباط.»(٤) فلم يعد يجري النظر إلى الجيش بوصفه جهازاً ظرفياً، يجري تجميعه لشن حملات موسمية. إذ كان يتعين أن يكون قوة منظمة، مؤلفة من رجال مرغمين على العيش معاً بصورة دائمة كجماعة متميزة، تتلقى التدريبَ بصورة

(1) Benard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1968), p. 57.

(2) Rivlin, Agriculturl Policy, p. 251

وقد بدأ إدخال النظام الجديد في تونس بعد ذلك بعقد من الزمان: انظر

L. Carl Brown, The Tunisia of Ahmed Bey, 1837- 55 (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 261-321

وفي المغرب، بدأ رجال يكتبون عن تجديد النظام في ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ: انظر:

Abdallah Laroui, Les origins sociales et culturelles du nationalism marocain (1830-1912) (Paris: Maspero, 1977), pp. 272- 84

(٣) أمين سامي، التعليم، ص٨

(4) Mustafa Reshid Celebi Effendi, 'An explanation of, nizam-y-gedid', in William Wilkinson. An Account of the Prnicipalities of Wallachia and Moldavia Including Various Political Observations Relating to Them (London: Longman et al., 1820), appendix 5, p. 234. A baccal is a greengrocer.

مستمرة حتى في الوقت الذي لا تكون فيه في حرب. وفي هذه الممارسة الجديدة، فإن الجنود «يجب أن يمكثوا ليلاً ونهاراً في معسكراتهم، مؤدين كلَّ يوم تدريباتهم العسكرية، ومحافظين على أسلحتهم، ومدافعهم، وبنادقهم، ومختلف المعدات الحربية الضرورية للخدمة الفورية، ممارسين بذلك الانضباطَ اللائقَ بتسميتهم كجنود نظام جديد»(1).

والحال أن الانضباط من هذا النوع كان بدعةً جديدةً، لم تُعتَمد في معظم البلدان الأوروبية إلا قبل جيل أو نحو ذلك من إدخال النظام الجديد، وذلك إثرَ الانتصارات البروسية المثيرة في حرب السنوات السبع (١٧٥٦ - ١٧٦٣) (2). وكان البروسيون قد أدخلوا تقنيات ثوريةً، قوامُها التوقيتُ الدقيقُ، والإشعارُ السريعُ، والاتباعُ الصارمُ للانضباط، يمكن من خلالها صنع جيش بحيث يكون ما سمَّته التعليماتُ العسكريةُ البروسية «آلةً مصطنعةً». والحال أن الجيوش الأخرى أخذت تبدو، بالمقارنة مع مثل هذا الجيش، كما لو كانت مجموعات من «الكُسالي والخاملين»، وهو تصور سوف يبدل الطريقة التي يجري النظر بها ليس فقط إلى جيش من الجيوش بل إلى أية جماعة بشرية، كما سوف يكتشف المصري العادي(3). ومثل هذه «الآلة» يمكنها إطلاق النار بسرعة تزيد ثلاث مرات على سرعة الجيوش الأخرى، مما يجعلها قادرة على إحداث دمار يزيد ثلاث

(1) Mustafa Reshid, 'Nizam-y- gedid', pp. 236- 370.

(٢) قارن هذا مع تمرينات الفروسية المملوكية التي وصفها أيالون، حيث كان التدريب العسكري استعراضًا، لعبة تسلية عامة، وعلامة شرف فردي، يستعرض فيه الفارسي وينمي من خلاله مراسَه البدني، ورشاقته ومهارته في استخدام الفرس والرمح، وفروسيته:

David Ayalon, 'Notes on the furusiyya expercises and games in the Mamluk Sultanate', in The Mamluk Millitary Sociaty: Collected Studies, (London: Variorum Reprints, 1979), ch. 2.

ومع أن خبراء المدفعية الأوروبيين قد جرى استخدامهم في مصر في سبعينيات القرن الثامنَ عشرَ، إلا أنهم لم يؤثروا تأثيرًا كبيرًا علي تكتيكات الجيش، الذي واصل الاعتماد على اندفاع الفارس الفرد بوصفه الشكل المفضل للهجوم. انظر

Crecelius, Roots of Modern Egypt, pp. 77-8, 175.

(3) Military Instructions of the Late king of Prussia, etc., fifth English edition, 1818, p. 5, cited in J.F.C. Fuller, The Decisive Battles of the Western World and Their Influence Upon History, 3 vols. (London. Eyre & Spottiswoode, 1955), vol 2: From the Spanish Armada to the Battle of Waterloo, p. 196.

مرات على الدمار الذي يمكن للجيوش الأخرى إحداثه، كما يمكن نشرها، وإدارتها، وسحبها بسهولة ميكانيكية(١).

وقد اعتُمدت التنظيمات العسكرية البروسية في العقود التي تلت حربَ السنوات السبع من جانب جميع الجيوش الأوروبية الرئيسية، وأدخل الفرنسيون عليها تحسينات في تنظيمات عام ١٧٩١ الجديدة. وكانت التقنياتُ الجديدةُ للتدريب، والانضباطُ والقيادةُ هي أولَ شيء يعلق عليه أحد المصريين لدى وصفه للجنود الفرنسيين الذين غَزَوا بلاده في عام ١٧٩٨، فقد كتب المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي أن «لهم علامات وإشارات فيما بينهم يقفون عندها ولا يتعدون حدَّها»(٢). وقد أسهب الكُرَّاس العثماني في وصف السيطرة الدقيقة على الأصوات والإيماءات التي من شأن نظام الانضباط تحقيقها. «إن الجهاز كله، والذي يتألف من آلاف مؤلفة من الرجال، يلاحظ بانتباه الإشارات التي يوجهها إليه العريفان اللذان يوضحان أوامر الضباط عن طريق العلامات ولا يجرؤ أحد حتى على إدارة رأسه. وهكذا فبينما يجري إبلاغ أوامر الضباط دون أدنى ضوضاء، يقف الجنود ثابتين، وكلهم آذان صاغية، لا تصدر كلمة واحدة من أفواههم «فكل حركة وكل لحظة، كل صوت، ونظرة، وكلمة وزاوية للرأس ووضع للجسم، يمكن السيطرة عليها كلها. وهكذا «فلو أصدر الضابط المكلف بإصدار الأوامر، مثلاً، إشارة الانتباه، يتخذ الجهاز كله في الحال وضع الاستعداد، ولا يجرؤ واحد من الجنود على الوقوف مسترخيًا، أو على إثارة

---

(1) Fuller, Decisive Battles, 2: 192- 215

ومن ناحية أخرى، يصف ف. ج. باري هذا التغير في الممارسة الأوروبية، والذي كان النظام الجديد يحاول لاعتماده، بأنه ' ليس تحولاً جديداً بقدر ما أنه توسيع للممارسة المقبولة، بل و«التقليدية» '

by. La maniére de combattre', in War, Technology and Society in the Middle East, ed ' V. J. Parry and M. E. Yapp (London: Oxford University Press, 1975), p. 240

وصحيح أن التدريب قد جرى تنظيمه وممارسته ممارسة روتينية من جانب الجيوش الأوروبية لأكثر من ٢٠٠ عام منذ تجديدات موريس نوسو، إلا أنه لم تحدث تحولات متزامنة في التدريب، والإشارة، والقيادة تجسد الفكر الجديد عن ماهية الجيش وكيفية خلقه إلا في أواخر القرن الثامنَ عشرَ وقد أسفرت هذه التحولات عن زيادة الجيوش وسرعة مناورتها مرتين، ومعدل إطلاقها للنيران ثلاث مرات وحجمها الذي يمكن أن يدار أربع مرات.

(٢) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ مدة الفرنسيس بمصر، أشرف علي نشره، س. موريه ونشر مع ترجمة تحت عنوان:

Al- Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt Muharram- Rajab 1213 (15 june- dec 1798), p. 21.

أية ضوضاء، أو على الالتفات إلى جهة أخرى[1]». وهكذا فإن الضبط والتنسيق الدقيقَين للأفراد يتيحان بناء الآلة المصطنعة بهم.

والحال أن حرب القرنين السابعَ عشرَ والثامنَ عشرَ التي يُعوزها انضباطُ الحركة والتي كانت تُحشَد فيها أعداد متعاظمة باطراد من الرجال المتواجهين مواجَهةً مباشرةً، قد أصبحت تبدو مثلَ صدَام أحمقَ بين مجرد زحامَات[2]. وقد لاحظ الكُرَّاس العثماني أن جنود الجيوش القديمة «عندما يكونون في مواجهَة العدو، لا يظلون مصطفين في صف، بل يقفون وقوفًا مرتبكًا ومشوشًا كزحام في ساحة لهو. فالبعض يَشحنون بنادقهم بالذخيرة، ويطلقون مرة، بينما يطلق البعض الآخر مرتين أو أكثر، كل حسب تقديره لما هو مناسب، في حين أن آخرين، وقد حاروا ولم يدروا ماذا يفعلون، يتحوَّلون من جانب إلى آخرَ كرواة الحكايات الخرافية». أما جنود الانضباط الجديد فإنهم، خلافًا لذلك، «يظلون مصطفين في صف كما لو كانوا يؤدون الصلاة، حيث تكون صفوفُ المؤخرة موازيةً تمامًا لصفوف المُقَدِّمَة، وتتألف من عدد السرايا نفسه، بلا زيادة وبلا نقصان، بحيث تدور، عند الضرورة، بالدقة التي تدور بها الساعة»[3]. والحال أن الصفوف المتوازية والدقة الميكانيكية تقدم نفسَها كمفهوم جديد للنظام، ومثل هذا النظام ليس انسجامًا، أو توازنًا أو تطابقًا بين قوى العالم - نوعًا أقدم من النظام سوف أحاول استعادة طبيعته بشكل أدق فيما بعد - بل هو النظام نفسه، حالةٌ لا تُعرَف بلغة أخرى غير تنظيم ما هو بلا نظام، تنسيق ما هو غير متصل. ففي النظام الجديد، جرى تحويل ما هو غيرُ منظَم، وربط ما هو مُشتَّت، بحيث يُشكِّل وحدةً أو كُلاً تكون أجزاؤه في اتساق ميكانيكي وهندسي.

(1) Mustafa Reshid, "Nizam- Y- gedid", pp. 268-9.

نوقشت صياغة ومغزى هذه التقنيات في أوروبا القرنين الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ من جانب

Foucault, Discipline and Punish, pp. 136- 69.

(2) Fuller, Decisive Battles, 2: 192- 215; Foucault, Discipline and punish, pp. 162- 3.

(3) Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', p. 268.

وقد رأى المستشار العسكري البريطاني المرافق للقوات التركيبة التي حاربت الفرنسيين أن العثمانيين كانوا يتميزون بتسليح وبإمداد ممتازين، وأنهم كانوا يفتقرون فقط إلى النسق الجديد للانضباط. وقد كتب «إن لديهم رجالاً رائعين، وجيادًا ممتازة، ومدافع جيدة، ووفرة من الذخيرة والإمدادات والمؤن، وباختصار وفرة كبيرة من كل المواد اللازمة لتشكيل جيش قوي، لكنهم يفتقرون إلى النظام والانتظام»، الجنرال كيهلر المستشار العسكري البريطاني للجيش العثماني النظامي خلال الحملة المصرية، في برقية إلى لندن ٢٩ يناير ١٨٠٠، وزارة الخارجية ٧٨/ ٢٨ وردت في Shaw, Between Old and New, p (136).

وفي الجيش، أدَّى هذا إلى إنتاج آلة يمكن «إدارتها بالدقة التي تدور بها الساعة». إذ يمكن جعلها تؤدي ما أخذ الضباط الفرنسيون في مصر يسمونه بـ«المناورات»، أي أن تدور، أو تطلق نيران الأسلحة، أو تنكمش، أو تنتشر حسب الأوامر. وقد جرى إيضاح أن ضباط النظام الجديد، يمكنهم «تنظيم قوة ضخمة من الرجال في شكل دائري، ثم دفعهم إلى الدوران بشكل يسمح للجنود، مع دوران الدائرة، بإطلاق رصاص بنادقهم بشكل متواصل على العدو وعدم السماح بأي توقف مؤقت للقتال، وإطلاق النيران، بعد إعداد بنادقهم لإطلاق آخرَ للنيران، لحظةَ وصولهم إلى مواجهة العدو، وتتمثل نتيجة هذا التشكيل الدائري في أن النّار والقتل لا يتوقفان للحظة واحدة». وفي مثل هذه الآلة، فإن كل فرد يحتل موقعًا، حيِّزًا، يخلقه (كما هو الحال مع مسمار دولاب) تماثل الفاصل بين كل فرد. والفاصل أو الحيز هو ما أصبح الرجال يسيطرون عليه، مُضيِّقين له أو مُوسِّعين له حسب الأوامر، «وأحيانًا، عند اعتبار ذلك ضروريًا، فإن عدة آلاف من الرجال المزدحمين في حيِّز ضيق، يشكِّلون كتلةً مصمتةً وذلك بهدف أن يظهروا في نظر العدو كما لو كانوا قليلين في العدد، ثم يمكنهم، عن طريق الانتشار، تنفيذ أية مناورة يشاءون، وأحيانًا، فإن عشرة آلاف رجل منتشرين، يظهرون كما لو كانوا خمسين ألفًا أو ستين ألفًا»(١). والحال أن النظام كان إطارًا من الصفوف والمسافات، المخلوقة من الرجال، والتي يمكن فيها توزيعُ الرجال وتحريكُهم في مناورات واحتجازُهم.

ومع النظام الجديد، أخيرًا، توافرت الوسيلة الفعَّالة للسيطرة على الفرار، وكسر العقبة التقنية الرئيسية أمام ترويض مجموعات بشرية ضخمة وإداراتها. فقد جرى احتجاز الجنود، حين لا يكونون في حرب، في المعسكرات أو الثُكنات، حيث جرت حراستهم، وتدريبهم و«إخضاعهم لأقصى درجات الانضباط»(٢). كما تعين فصلهم عن الجماعة المدنية، وذلك عن طريق احتجازهم وعن طريق ارتداء زي عسكري موحَّد. وقد جرى إيضاح أن «جنود قواتنا القديمة، لا يرتدون زيًا موحدًا بالمرة، ومن هذا التباين في الملبس، ينتج الأثر السيء التالي: فلو حدث، في زمن الحرب، أن فرَّ أي واحد منهم من الجيش، فسوف تُتَاح له الفرصة للهرب دون أن يعرفه أحد، إذ لا توجد علامات يمكن لنا عن طريقها أن نميز ما إذا كان الفَارُّون ينتمون إلى الجيش، أو ما إذا كانوا حرْفيين أم خدمًا. وذلك في حين أن الجنود الجدد

(1) Mustafa Reshid 'Nizam-y-gedid', p. 269; cf. Foucault, Discipline and Punish, p. 163.

(2) Mustafa Reshid, 'Nizam-y-gedid', p. 242,

لهم زي موحد خاص، بحيث يمكن اكتشاف الفَارِّين على الفور، ومن هنا ينتج أن كل رجل في معسكر ضخم للقوات الجديدة، سوف يكون مرغمًا على الثبات في سريّته، وعلى الاستمرار في أداء واجبه»(١).

مجمل مُسطَّح المجتمع:

إلى جانب الثُكنات ومعسكرات التدريب، اشتمل النظام العسكري الجديد على أكثرَ من دزينة من المدارس لتدريب كوادرَ عسكرية متخصصة تشمل ضباط سلاح الفرسان وسلاح المدفعية وسلاح المشاة والسلاح البحريّ، ورجال سلاح الإشارة، والأطباء، والأطباء البيطريين، والفرق الموسيقية العسكرية، والمهندسين(٢). وكان على المدارس استخدام المناهج الانضباطية نفسها، القائمة على «احتجاز الطلاب» و«نظام مراقبة وإلزام»(٣). وقد أدار معظمها مهندسون وعلماء عسكريون فرنسيون ومصريون، كان كثيرٌ منهم قد تلقَّوا العلم والتدريب في المدرسة الهندسية في باريس، وكان من بينهم أتباع عديدون لـ «سان سيمون» ولسكرتيره أوجوست كومت.

وفي أواسط ثلاثينيات القرن التاسع عشر كان هؤلاء الرجال مسئولين عن رسم سياسة تدريب عسكري أكثرَ شمولاً. وقد دَعَت الخطط الجديدة إلى تحسين مران القوات وتدريبها (فبراير ١٨٣٥)، وبعد ذلك بعام، دَعَت إلى إعادة تنظيم مدارس التدريب العسكري. وقد دعت الخطة الأخيرة إلى منظومة من خمسين مدرسة أولية للتجنيد العسكري، يتم إنشاء أربعٍ منها في القاهرة ويتم إنشاء بقيتها في البنادر. وقد أرست قواعدَ موحدةً تحكم الانضباط، واللياقة البدنية، والمقرر الدراسي، والامتحانات، والزي المدرسي، والجرايات، وهيئة التدريس، والإدارة، والتفتيش. وكان يتعين إخضاع الطلاب للرقابة المستمرة، ليس في الفصول فقط، وإنما أيضًا خلال مشيهم ابتغاءَ النزهة خارج المدرسة، وخلال الاستجمام، وفي عنابر النوم. «لقد كان الانضباط عسكريًا بصورة صارمة وكانت العقوباتُ درجات تبعًا

(1) ibid, pp. 166-7

(٢) أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي (القاهرة ١٩٣٨)، ص ٨٢- ٩٣؛ James Heyworth- Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, pp. 115- 80.

(3) A.B. Clot Bey. Mémoires, ed. Jacques Tager (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1949), p. 325.

للجرم وكان بالإمكان توبيخُ طالب في حضور المدرسة كلها، أو احتجازُه في المدرسة، أو حبسُه وتزويدُه بالخبز والماء فقط، أو ضربُه بالكرباج أو فصلُه من المدرسة»[1].

كما دعت الخطة إلى إنشاء مدرستين إعداديتين، واحدة في القاهرة تَسَعُ ١٥٠٠ طالبًا والأخرى في الإسكندرية، وكانت المدرستان «مؤسستين عسكريتين من حيث الجوهر؛ فقد جرى تسكين الطلاب في ثُكنات شأنهم في ذلك شأن الجنود؛ وقد شكلوا ثلاثَ كتائبَ في مدرسة القاهرة، تتألف كلٌّ كتيبة منها من أربع سرايا في كل سرية منها مائةٌ وخمسةٌ وعشرون طالبًا؛ وقد اختير ضباطُ الصف والعرفاء من بين الطلاب، وقاد المُدرِّسون المساعدون السرايا، بينما قاد رؤساءُ الشعب الكتائبَ». وكان يتعين رصدُ سلوك الطلاب رصدًا مستمرًا وتنظيمه عن طريق هرمية دقيقة من الأحكام الانضباطية. «لقد كانت العقوبات من اثنتي عشرةَ درجة مختلفة، تتراوح بين التوبيخ العلني والفصل من المدرسة، وكان من الممكن أن يفقد أحدُ الطلاب رتبتَه إن كان ضابطَ صف أو عريفًا أو حجبُ الترقية عنه من باب العقاب»[2].

لقد أدخل النظامُ الجديدُ أسلوبًا جديدًا للسلطة، التي أخذت تمارس عملَها عن طريق الاحتجاز الجسماني للجماعات، والرصد المتواصل للسلوك، والسيطرة على الحركات والإيماءات، والإنشاء الدقيق للهرميات. وكما بدأت الفصول المدرسية الجديدة بالإشارة بالفعل، فإن هذا النظام قد قُدِّر له أن يمتد إلى ما وراء الثُكنات وساحة القتال بكثير. وقد كتب جون بورنج، صديق جيرمي بنتَام وكاتب سيرته الذي عمل مستشارًا لمحمد علي وأعدَّ تقريرًا عن مصر للحكومة البريطانيةَ، أن «إدخال التنظيم الغربي في جيوش المشرق قد جرَّ إلى نتائجَ هامة أخرى، لأن تطبيقات الفن الميكانيكي، والتعليم، والمعرفة، والنسق العام للاتباع والخضوع، كانت الأمورَ الضروريةَ المرافقةَ للمجريات الجديدة. إذ إن تحويل السلطة العسكرية من حشود سائبة وغير منضبطة إلى جهاز من الجنود المدربين تدريبًا منتظمًا من خلال مختلف مراحل الطاعة والانضباط، كان في حد ذاته إنشاءَ مبدأ للنظام شمل مجمل مسطَّح المجتمع»[3]. وفي الثُكنات، وفي معسكرات التدريب والمدارس وفي المعارك، سَمَح مبدأُ النظام هذا بـ «تثبيت» الرجال في أماكنهم، وإبقائهم «مستمرين في أداء واجبهم»، وتنسيقهم

(1) Heyworth- Dunne, Education in Modern Egypt, pp. 185- 195. The kurbaj is a leaher whipe.

(2) ibid, p. 197

(3) John Bowring, 'Report on Egypt and Candia', p. 49.

بوصفهم الأجزاءَ المنفصلةَ لآلة عسكرية واحدة، وفي القرى وحقول القطن، فإن تطبيق المبدأ نفسه «على مجمل مسطّح المجتمع» قد جعلً من الممكن فجأة احتجاز السكان في مساقط رؤوسهم (وكما قيل إن الحكومة قد زعمت) تعليم الناس سبلَ اجتهاد أرقى بكثير من سبل اجتهادهم»[١].

مُراقبون ليلاً ونهاراً:

من أجل تثبيت الريفيين في أماكنهم وحَفْزهم إلى البدء في إنتاج القطن وغيره من السلع للاستهلاك الأوروبي، كان من الضروري رسم حدود أماكنهم بدقة ووضوح وتحديد واجباتهم أو الحصص المطلوبة منهم تحديداً دقيقًا، ورصد أدائهم وتقديم التقارير عنه بصفة مستمرة. والحال أن السجل اليومي أو الجورنال (استعيرت الكلمة من أوروبا)، كان هو الممارسة الإدارية التي بدأ بها إخضاع مصر الريفية لنظام صارم في منتصف عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ، عندما أنشأت الحكومةُ مكاتبَ التفتيش الإقليمية والمركزية، لتلقّي تقارير مفتشيها المحليين (الجورنالجية)[٢]. وقد جرى تفصيل «النسق العام للاتباع والخضوع» تفصيلاً أتمَّ في كتيِّب من ستين صفحة صدر في ديسمبر ١٨٢٩، تحت عنوان «لائحة زراعة الفلاح وتدبير أحكام السياسة بقصد النجاح»، والذي وصف بالتفصيل كيف يجب على الفلاحين العمل في الحقول، والمحاصيل التي يتعين عليهم زراعتها، واحتجازهم في القرية، وواجبات أولئك المكلَّفين بحراستهم ومراقبتهم. وكان الكتيِّب محصلة اجتماع لأربعمائة من المديرين الإقليميين وضباط الجيش وموظفي الحكومة، دُعي إلى الانعقاد في القاهرة في عام ١٨٢٩ لمواجهة مشكلة انخفاض الإيرادات وتزايد الفرار من الأرض[٣]. وقد تضمن في النهاية خمسًا وخمسين فقرة تنص في تفصيل متدرِّج على عقوبات لأكثرَ من سبعين تخلفًا منفصلاً عن أداء الواجب من جانب الفلاحين أو مراقبيهم[٤].

---

(١) على نحو ما أورده القنصل العام البريطاني، الكولونيل باتريك كامبل، وزارة الخارجية ٧٨/ ٨٦. ٤، نقلاً عن Rivlin, Agricultural Policy, p. 211

(2) Deny, Sommaire des archives turques du Cairo, pp. 150- 3

(3) Rivlin, Agricultural policy, pp. 89, 102- 3

(٤) أعيد نشر هذه الفقرات بعد شهر من صدور اللائحة، تحت عنوان «قانون الفلاحة».
Hiroshi Kato, "Egyptian village community under Muhammad Ali's rule: an annotation of Qaaun al- filaaha', Orient 16 (1980): 183.

وكما تقرر في اللائحة، فقد كان يتعين رصدُ الفلاحين في أداء مهامهم، بأن يعملوا في الحقول تحت مراقبة المشد والغفير، «وكان هؤلاء الموظفون يراجعون الفلاحين كل يوم، ويراقبونهم ليلاً ونهاراً لمنعهم من هجر القرية». وكان يجري الإبلاغ عن أي فلاح يتخلف عن أداء مهمته إلى شيخ البلدَ، ورئيس القرية المعيَّن من الحكومة. «وإذا اكتشف شيخ البلد أن فلاحًا قد تخلف عن زراعة حقوله كما هو مطلوب، فإنه كان يعاقبه بجلده خمسًا وعشرين جلدة بالكرباج، وبعد ذلك بثلاثة أيام، يفتش شيخُ البلد حقولَ الفلاح مرة أخرى وإذا تبين أن الفلاح لم يُنجز بعدُ الزراعةَ الضروريةَ، فقد كان مصرَّحًا لشيخ البلد بأن يجلده خمسين جلدة، وبعد ثلاثة أيام أخرى يجري تفتيش آخر يتلقى بعده الفلاح المهمل مائة جلدة». وكان رئيس القرية تحت إشراف مسئول عن الناحية، وهو حاكم الخط، فإن كان مهملاً في مراقبة الفلاحين، تعرض للتوبيخ في المرَّة الأولي، وعُوقب بمائتي جلدة في المرة الثانية، وبثلاثمائة جلدة في المرة الثالثة، أما الحاكم نفسه فكان تحت إشراف مسئول إقليمي هو المأمور، وكانت عقوبة إهماله هي لفت النظر في المرة الأولي ثم الضرب بالعصا خمسين مرة في المرة الثانية. وكان المأمور مسئولاً أمام مسئول المديرية، وهو المدير الذي كان يتعين عليه تقديم تقرير أسبوعي إلى مكتب التفتيش المركزي. وقد جرى إنشاء تدرُّج مماثل للواجبات والمراقبة والانضباط بالنسبة لتوزيع المحاصيل، وجباية الضرائب، وتقديم الرجال للخدمة العسكرية والسخرة، والإبلاغ عن أي شخص يوجد خارج زمام قريته دون إذن ودون وثائق تحديد للشخصية والتحقيق معه واعتقاله[1].

وليست قسوة العقاب أو تكراريته هي ما يجعل هذا مختلفًا عن أي شيء سابق له. والواقع أن الأحكام قد قُصد بها إزالة سوء استخدام السلطة القاسي، أما التغيُّر فهو يكمن في الصياغة الدقيقة للمهمة، وللمراقبة، وللعقوبة. فقد جرى النصُّ على كل فعل منفصل ومراقبته، لتنسيق كل فرد في اقتصاد واحد للمحاصيل، والمال، والرجال. وكان ذلك محاولةً لتحقيق نظام الثكنات وساحة القتال الجديد، بهرميته المؤلفة من الإشارة والحركة والمراقبة منقوشةً ومفروضةً في حياة القرية والفلاح.

وليست هناك حاجة إلى أن نروي بالتفصيل نواحي فشل هذه الممارسات أو الدمار الذي تسببت فيه[2]. ولقد نَشبَت طوال الفترة انتفاضاتٌ سياسيةٌ في الأقاليم، قمعتها قوات

(1) Rivlin, Agricultural policy, pp. 78, 89- 98

(2) ibid, pp. 105- 36, 200-12

الحكومة الجديدة بصورة منهجية، وفرّت أعدادٌ ضخمة من الفلاحين من قراهم ولاذوا بالهرب. ولم تكن مثل هذه الانتفاضات شيئًا جديدًا، وما كان جديدًا هو قدرة الجنود على قمعها، لأن مناهج الضبط والربط، كما ذكر بورنج، كانت قد جعلت الجنود «حماة، بدلاً من مدمرين للملكية؛ فهم يشكلون جزءاً من بنية تحسن اجتماعي. . .»[1]. إلا أنه في ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ، بدت بنيةُ التحسن هذه نفسُها لبعض الخبراء الأوروبيين على أنها تتعرض للضعف من داخلها. وقد ذكر بورنج في تقرير إلى الحكومة البريطانية: «إن أحد أسباب تردي قوة جيش الباشا هو انتشار الشوق أو الحنين الجارف إلى البلد، وهو مرض غامض ولا علاج له على حد سواء. وقد ذكر لي طبيب في خدمة الباشا أن عدد الأشخاص الذين أصابهم الهزال حتى الموت، إذ غرقوا تحت تأثير هذا المرض الذي لا علاج له، كان كبيراً للغاية. . . وقد قال لي أحد الأطباء إنني لا أستطيع الإبقاء على حياتهم عندما يبدأون في التفكير في البلد. وقبل وقت طويل من موتهم يغرقون في فراغ فاتر، غير عابئ»[2].

وفي أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ، بعد أن أوقف التدخل البريطاني تحول مصر إلى قوة عسكرية إقليمية وأدى إلى اختزال جيشها إلى ١٨٠٠٠ رجل، كانت الحكومة لا تزال تستخدم قواتها في الداخل لجمع الفلاحين غير المتواجدين في مساقط رؤوسهم وإعادتهم بالقوة إلى قراهم الأصلية[3]. وفي أبريل ١٨٤٤، أصدر أحد وزراء الحكومة إشعاراً إلى موظفي النواحي، جاء فيه: «إن الفلاحة والزراعة هما عماد راحة السكان المصريين وسعادتهم ورفاهيتهم، ووصولاً إلى ذلك، فمن الضروري بصورة مطلقة أن يعود كل أولئك الذين تغيبوا عن مساقط رؤوسهم إلى قراهم الأصلية». وكان يتعين إبلاغ الجمهور العام بالإشعار وقد انتهى إلى الأمر - مثلما حدث كثيراً في السابق - بالإعدام شنقًا لكل من يؤوي الفلاحين

(1) Bowring, 'Report on Egypt and Candia', p. 49; Afaf lutfi Al- Sayyid Marsot Muhammad Ali, pp. 132-26;

وفيما يتعلق بالطبيعة السياسية لمثل هذا التمرد، انظر

Fred Lawson, 'Rural revolt and provincial society in Egypt, 1820,- 24', International Journal of Middle East Studies 13 (1981): 131-53.

(2) Bowring, 'Repot on Egypt and Candia', pp. 5-6

(3) Tucker, Women in Nineteenth- Century Egypt, p. 135;

وفيما يتعلق بالتدخل البريطاني وأثره على تصنيع مصر الوليد، والمستند إلى احتياجات الجيش، انظر

Marsot, Muhammad Ali, pp. 232- 57

الفـارِّين من قراهـم «وذلك للقـضـاء على كـلمـة فـارّ مرة وإلى الأبد». وكـتـحذير للآخـرين، وصف ما حدث لسليمان بدر الدين، من منية السيرج، الذي كان يؤوي الفارِّين والذي «شُنِقَ في سوق ذلك المكان»[1](*).

ورغم مثل هذه الأمثلة، فقد واصل الفلاحون الهرب من أراضيهم، أما أولئك الذين كانوا يُرسَلون إلى الخدمة العسكرية فقد كانوا «يُشَرِّكون» أنفسهم لتجنب التجنيد. وقد اشتكى والي مصر في تعميم إلى موظفي النواحي التابعين له صدر في مارس ١٨٣٣: «إن بعضهم يخلعون أسنانهم، وبعضهم يُعمُون أنفسهم، وبعضهم يَبتُرون أطرافهم، وهم في الطريق إلينا، ولهذا السبب فإننا نعيد الجزء الأعظم منهم... وسوف آخذ من أسرة كل مذنب من أمثال هؤلاء المذنبين رجالاً بدلاً منه، أما من بتر أطرافه فسوف يجري إرساله إلى العمل على السفن الشراعية مدى الحياة، وقد أصدرتُ بالفعل أمرًا كتابيًا بهذا إلى شيوخ البلاد»[2](*). وتظهر نواحي ضعف النظام العسكري من القسوة المتزايدة لمناهجه في التجنيد، والتي أخذت تَبَزُّ مناهجَ أوروبا في وحشيتها[3].

والواقع أن طبيعة المشكلة تنبثق من تناقض هذه النصوص نفسه، فهناك نزاع بين التغلغل الذي لم يسبق له مثيل للمناهج الجديدة للسلطة والحاجة إلى جعلها مقبولةً أكثرَ، وغيرَ ملحوظة أكثرَ، وفعالةً أكثرَ ضد أمراض «الحنين إلى البلد»، ومن ثمَّ أكثرَ كفاءةً. فمن ناحية، كان الجزء الأعظم من الفلاحين على استعداد لبتر أطرافهم أو لـ «تشريك» أنفسهم، وذلك للإفلات من التجنيد، وقد فَشلَت عمليات الإعدام شنقًا على رؤوس الأشهاد واستخدامات العنف الأخرى في ردع جماعات سكانية بأكملها عن هجر قراها والهرب. وكان التنظيم الصارم لـ«القوى المنتجة» للبلاد قد جعل الزراعة والعمل الإجباري واجبًا يكاد يكون مماثلاً للتجنيد في الجيش من حيث ثقل وطأته. وكان الملاذ الوحيد لأُسَر الفلاحين هو هجر بيوتها

---

(١) ترجمة أصلية من سجلات وزارة الخارجية البريطانية وزارة الخارجية ٧٨/ ٥٠٢، ٢٤ مايو ١٨٤٤، في Rivlin, Agricultural policy, appendix 3, p. 271.

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية لتعذر العثور على الأصل «المترجم».

(٢) ترجمة أصلية من سجلات وزارة الخارجية البريطانية، وزارة الخارجية ٧٨/ ٢٣١، ١٦ مارس ١٨٣٣، ووردت في Rivlin, Agricultural policy, 276- 77

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية لتعذر العثور على الأصل «المترجم».

(٣) فيما يتعلق بالمقارنة مع المناهج الأوروبية المعاصر انظر Marsot, Muhammad Ali, p. 129

و«الفرار». ومن الناحية الأخرى، كانت الدولة قد بدأت بالفعل البحث عن لغة جديدة، «للقضاء على كلمة فارّ مرة وإلى الأبد». وتعلن، على أوسع نطاق ممكن «إن الفلاحة والزراعة هما عماد راحة السكان المصريين وسعادتهم ورفاهيتهم». وبالشكل نفسه، كان محمد علي قد كتب في عام ١٨٣٦ إلى المفتش العام للمصانع العسكرية، رداً على الأنباء التي ذكرت أن العمال يجري حبسهم هناك ويحرمون من أجورهم، منبهاً إلى أن المصري العادي (الفلاح) يجب أن يُعامَل معاملة لائقة، لضمان دخل الحكومة، «فَلْتَهتَمُّوا براحته، ولْتَزيدُوا أجرَه، حتى ينكبَّ على عمله وهو راضٍ كلَّ الرضا»(١)(*). لقد كان على المناهج الجديدة للسلطة أن تسعى إلى العمل من خلال لغة وعملية التحسين ذاتهما.

وبعد الفشل في ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ، عندما بُذلَت مرة أخرى محاولة للتغلغل في عمليات الإنتاج والسيطرة عليها في أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ، جرى استخدام منهج جديد. وكان المنهجُ هذه المرة هو وضع مجموعات من القرى تحت وصاية موظفين أفراد، بدءاً بأفراد الأسرة الحاكمة، وتجار أوروبيين، وكان يتعين تنظيم القرى كضيَاع شخصية، تَستخدم عينَ نظام الاحتجاز المكاني، والانضباط والمراقبة(٢). ويمكن اعتبارَ هذه الضيَاع منشأ نظام الملكية الخاصة للأرض في مصر الحديثة، سوف يعتمد عليه الإنتاجَ لأجل السوق الأوروبية(٣). وقد صار من الممكن، على الضيَاع الخاصة، أن تَظهَرَ السلطةُ وتتحصنَ من حيث كونُها عمليةَ نظام وانضباط موضعية، لفائدة طبقة جديدة من ملاك الأرض المقيمين في الحَضَر إلى حد بعيد والمَصالح التجّارية المُلكة للأرض. وكما هو الحال مع الجيش الجديد، فإن عملية النظام هذه سوف تظهر ليس بوصفها ترتيباً اعتباطيّاً، بل بوصفها النظامَ نفسَه، أما الطبيعة الخاصة لمثل هذا النظام فيمكن زيادتها توضيحاً بفحص ما سوف يصبح سمةً مشتركةً للضيَاع الجديدة: «القرية النموذجية».

---

(١) نقلاً عن:

Moustafa Fahmy, La révolution de l'industrie en Egypt et ses conséquences sociales au 19e siècle (1800- 1950) (Leiden: E.J. Brill, 1954), p. 19

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية لتعذر العثور علي الأصل «المترجم».

(2) Rivlin, Agricultural policy, pp. 65- 70; Marsot, Muhammad Ali, pp. 157- 60, 250-51

(٣) يتتبع كينيث كونو أصل هذا النظام ومقدماته في:

"The origins of private ownership of land in Egypt: a reappraisal', International Journal of Midle Eastern Studies 12 (1980): 245- 75.

الإسكان النموذجي:

كانت قرية كفر الزيات في دلتا النيل ضَيْعَةً موضوعةً تحت سيطرة إبراهيم بن محمد علي (الرجل الذي ذكرنا في الفصل الأول لقاءه المحزن مع هيكل حوت في برمنجهام). وقد صدرت التعليمات في عام ١٨٤٦ إلى سكانها بإعداد قائمة بأُسَر القرية، ومواشيها، «والصنائع» المختلفة التي تشتغل بها. وطبقًا لهذه القائمة، أُعيد بعد ذلك بناءُ القرية، تحت إشراف مهندسين فرنسيين مكلفين بما سُمِّي بـ«إعادة بناء قرى مصر»، وقد جرى نقل السكان إلى بيوت جديدة، حيث خُصِّصَت لكل أسرة غرفٌ تتناسب مع حجمها ومرتبتها الاجتماعية (عادية، أو ميسورة، أو ثرية، أو أجنبية). وقد تألف «البيت النموذجي» لأسرة عادية، حسب وصف أحد المهندسين الفرنسيين:

١- من فناء ارتفاع أرضيته ١٠, ٠م فوق مستوى الشارع، وطوله ٨م وعرضه ٤. ٣٤م ومن ثم يمكنه أن يؤويه، في الليل، ثلاثة حيوانات كبيرة وثلاثة حيوانات صغيرة على الأقل.

٢- من غرفة بالدور الأرضي، ارتفاع أرضيتها ١٠, ٠م فوق مستوى الفناء ومن ثم ٢٠, ٠م فوق مستوى الشارع، وطولها ٤. ٣٥م وعرضها ٣. ٧٠م، مضاءة بنافذتين: واحدة مرتفعة، ذات قضبان، تُطلُّ على الشارع، والأخرى منخفضة تُطلُّ على الفناء، وتشتمل على ديوان واسع بما يكفي لاحتواء سريرين فرديين.

٣- من غرفة في الطابق الأول، ذات شرفة مسقوفة صغيرة تُطلُّ على الفناء(١).

وقد استُخدمَت الخطط نفسها لإعادة بناء العديد من القرى المصرية الأخرى، بما في ذلك قرية النجيلة، التي تبعد عن كفر الزيات مسافة أحد عشر ميلاً إلى الجنوب، وقرية الجزاير في مديرية المنوفية. وفي قرية النجيلة، فإن «كتلة الأكواخ البائسة التي كانت متراكمةً في السابق دون خطة» قد أزيلت تمامًا، وحلَّت محلها قرية جديدة، وجد رحالة إنجليزي أنها «جدُّ منظمة، وذات شوارع يخترق أحدها الآخر عند زوايا مناسبة»(٢).

والحال أن مشاريع التحسين من هذا النوع تتضمن قدرًا أقلَّ من قسوة مناهج النظام العسكري الذي وصفته. لكن النظام الذي يسعى إلى تحقيقه نظام مماثل، فمثل هذه المشاريع

(1) D'Arnaud, 'Reconstruction des villages de l'Egypt', p. 280;

انظر أيضًا علي مبارك، الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ١٥ : ٧

(2) (St John, Village life, 1: 104).

تجسد، بدرجة لا تقل عن تجسيد التجديدات العسكرية، الأسلوبَ الجديدَ الذي كان يتعين تصور طبيعة النظام نفسها به. وفي مصر الحديثة، كما في أية دولة حديثة، كان على النظام من هذا النوع أن يزعم أنه النظام نفسه، النظام الواقعي الوحيد الموجود.

وجوهر هذا النوع من النظام هو إنتاج «وقع» سوف أسمِّيه بالتأطير. فالتأطير منهج للتبويب والاحتواء، كما في بناء الثُكنات وإعادة بناء القرى، يعمل عن طريق استحضار صورة ذهنية لمسطَّح أو كتلة محايدة اسمها «المساحة». (وليس من قبيل المصادفات أن بدايات هذا المنهج في مصر الريفية تتزامن مع أصول الملكية الخاصة للأرض، والتي أصبحت المساحة فيها سلعة) وعند إعادة بناء القرية، فإن تباعد المساحات الذي يشكل غرفها، وأفنيتها، ومبانيها يجري تحديده بمقاديرَ دقيقة، حتى أقرب سنتيمتر، وبدلاً من أن يكون التقاءً عرضيًا للجدران، والأسقف، والفتحاتِ، فإن نسق المقادير هذا يمكن تصوُّره بصورة منفصلة، بوصفه المساحةَ نفسَها، فالخطط والأبعاد تدخل المساحة بوصفها شيئًا مجردًا ومحايدًا من الناحية الظاهرية، بوصفها سلسلةً من الأطُر أو الحاويات السلبية[1].

وضمن هذه الحاويات، يمكن عندئذ عزلُ المفردات، وعدُّها، وتسكينُها: ثلاثة حيوانات صغيرة في كل فناء؛ سريران فرديان (ومن ثم شخصان) في كل غرفة؛ بل إن الأوضاع المكانية للقُدور، والأزيرَة والإمدادات الغذائية قد جرى تحديدها في الخطط الفرنسية. كما أن تبويب مثل هذه المفردات هو تبويب للحياة في سلسلة من الوظائف المتميزة - النوم، الأكل، الطهو وهلمَّ جرًا - لكل منها مكان محدد. وكان يتعين تحقيق نظام القرية التي أعيد بناؤها عن طريق اختزال حياتها إلى هذا النسق من الأمكنة والموضوعات والوظائف المحتواة هناك، إلى هذا النسق الذي يتألف من إطار وما هو مؤطَّر والحال أن الحيادية الظاهرية للمساحة، بوصفها بُعدَ النظام، هي وقع للبناء والتوزيع حسب التمايز الدقيق بين الحاوي والمحتوَى.

وقد جرى تمثيل نسق الحاويات تمثيلاً سهلاً في الخطط. وحسب علمي فإن خطط إعادة بناء القرى المصرية لم يُكتَب لها البقاء. لكن رجال الإدارة الفرنسيين قد وضعوا في الفترة نفسها خططًا مماثلة لإعادة بناء القرى في الجزائر. وفي الحالة الجزائرية، كانت إعادةُ بناء القرى

(١) فيما يتعلق بالمكان بوصفه نسقًا للأحجام، «حيادية النظام» انظر:

Lewis Mumford, Technics and Civilization, pp. 20- 326. The term 'enfarming' is borrowed from Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, pp. 20-1.

مرتبطةً على نحو مباشر أكثرَ بتحقيق السيطرة العسكرية. وقد جرى تدمير قرى أعداد ضخمة من الجزائريين ونَقلهم إلى مستوطنات جديدة، وذلك من أجل تفريغ مناطقَ من السكان كان من الصعب فرض السيطرة الاستعمارية عليها ولإخضاع السكان لمراقبة مباشرة أكثر[1].

ومع وضع مثل هذه الخطط، يمكن تصور تحقيق النظام بشكل خاص: بوصفه العلاقةَ بين القرية والخطط. ويمكن تحقيقه وفقًا لذلك، مع استنساخ تماشي القرية مع الخطة في قرية بعد أخرى، بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور ريف منظم مؤلف من حاويات ومحتويات.

وقد أتاح منهج نظام كهذا إمكانية توحيد قياسي ملحوظ، بين البيوت، وبين الأسَر وبين القرى. وكما في الجيش، سوف تكون هذه الوحدة علامة مميزة للنظام الجديد. إلا أنه كما هو الحال مع ابتداع نسق للرُّتَب العسكرية، فإن المناهج الجديدة للنظام المكاني قد عملت أيضًا عن طريق إنتاج هرمية مرئية وتقنينها. فقد كان يتعين إيجاد تمايز، كما ذكرنا، بين أربع مراتبَ مختلفة من السكن. فضلاً عن البيت النموذجي للفلاح العادي، كانت هناك مساكن للميسورين، وللأغنياء، وللأجانب. والحال أن توزيع الأسَر وفقًا لهذه الفئات الأربع سوف يولد، أو سوف يثبت ويؤكد على الأقل، هذه التمايزات فيما بينها، بحيث يميل، في آن واحد، إلى تثبيت هرمية اجتماعية محددة وتوضيحها. وعلى أية حال، فإن إعادة البناء قد جعلت القرية نفسها شيئًا واضحًا، من زاوية قوائم الأسَر، والصنائع والماشية التي جرى إعدادها، وعندئذ يمكن تبويب هذه المعلومات في إحصائيات تكشف عن «القوى المنتجة» للبلد، في ذات الوقت الذي يجري فيه نقشها في عمارة قراها الجديدة غير الملتبسة.

وهذا الوضوح، الذي هو علامة العالم بوصفه مَعرضًا كانت له أهمية أعظم. فقد كان الخبراء الأوروبيون تَوّاقين إلى تنظيم إنتاج معارفَ إحصائية من هذا النوع فيما يتعلق بمصر (مثلما كان الهدف من المَعارض العالمية، كما رأينا في الفصل السابق، هو إنتاج الوضوح الإحصائي نفسه للعالم)، وذلك عن طريق جمع معلومات عن «سكانها، ومنتجاتها.. وبوجه عام عن كل الأمور التي لها طابع إحصائي، ولها أثر، مباشر أو غير مباشر، على إنماء

(1) See Pierre Bourdieu and Abdelmalk Sayed, Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie (paris,
Editions de Minuit, 1964)

وللاطلاع على مناقشة إضافية لـ«انضباط المكان»

Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World.

مواردها»[١]. وكان إنتاج المعلومات الإحصائية قد بدأ بالفعل مع نشر «وصف مصر» الذي أشرنا إليه في الفصل السابق، وهو العمل الذي أعده العلماء الفرنسيون الذين كانوا قد رافقوا احتلال نابوليون العسكري لمصر. وقد اشتملت أجزاء الوصف التي تناولت الحالة الحديثة على حساب دقيق للمقادير، لأمور إحصائية كـ«متوسط قوة الرجال المصريين«؛ فمثل هذه القُوى، على أية حال، هي ما كانت مناهج النظام الجديدة تسعي إلى التغلغل فيه واستعماره والمحافظة على نظامه وزيادته[٢]. على أن الإنتاج الميكانيكي لهذه المعارف قد عرقلته صعوبات التغلغل والمحافظة الاستعمارية على النظام؛ إذ لم يكن معدومًا وحسب، كما سوف يجد المهندسون، «أي جهاز لجمع الحقائق وتصنيفها»، بل إن العمارة الخاصة للقرية المصرية وأسلوب حياتها قد جعلا مثل هذه «الحقائق» المتعلقة بالسكان وبقوتهم الإنتاجية عصيةَ المنال بوجه خاص. وكما أوضح بورنج للحكومة البريطانية، فإن صعوبات القيام بأي شيء كإعداد تقدير صحيح للسكان تزيد منها كثيراً حالةُ القوانين والأعراف المُحمَّدية، التي تستبعد نصف المجتمع من مراقبة البوليس. فلكل بيت حريمه، وكل حريم يستحيل الوصول إليه[٣]. والحال أن النظام الواضح للقرية النموذجية سوف يتغلب على هذا النوع من استحالة المنال، هذه المشكلة المتعلقة بسكان وبأسلوب حياة خفيٍّ على «مراقبة البوليس». وكما كتب فُوكُوه، فإن عمارة التوزيع وفن الإخضاع للبولِيس يمكنهما، بمثل هذه السبل، اكتساب سيطرة على الأفراد ليس عن طريق مجرد احتجازهم وإنما عن طريق كشف وإبراز ما هو محتجب، وغير معروف وصعب المنال.

على أن هذا النوع الجديد من النظام، كما يشير فُوكُوه أيضًا، لم يكن في ذاته شيئًا ثابتًا أو جامدًا. فبوصفه منهجًا للاحتواء، تكمن قوته في مرونته، ويوضح التقرير الفرنسي عن القرية النموذجية «أن نسق البناء منظم بحيث يمكن أن تسكن البيوتَ أسرةٌ من أي عدد من الأفراد (من البشر والحيوانات على حد سواء).» وكان هذا ممكنًا لأن نسق التقسيم قد جعل الغرف

(1) Bowring, 'Report on Egypt and Candia', p. 3

(2) P.S. Girard, "Mémoire sur l'agriculture, l'industrie, et le commerce de l'Egypte', Description de L'Egypte, état modern, 2 vols. (Paris, 1809- 22), vol. 1, part 1, p., 688, cited Charles issawi, ed. The Economic History of the Middle East 1800- 1914 : A Book of Readings (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1966), p. 376

(3) Bowring, 'Report on Egypt and Candia', pp. 3-4

حجيرات فردية، يمكن التأليف بينها على أي نحو. أما الأسَر الأكبر فكان يتعين احتواؤها عن طريق مجرد «فتح مدخل في أحد الجدران الفاصلة»، وهو ما يمكن عمله «دون إخلال بالانسجام بين الغرف أو المباني». وهكذا يمكن توسيع شبكة الحاويات المؤلفة من حجيرات، وتضييقها، وجعلها تتواصل دون أن تفقد أبدًا طابعَ تأليفِ نسقٍ، تأليفِ كلٍّ يتوافر «الانسجامُ» بين أجزائه المنفصلة.

والحال أن هذا الانسجام للأجزاء قد أتاح للقرية التي أُعيد بناؤها أن توفر ليس مجرد معرفة أفضلَ بسكانها وسيطرة أفضلَ عليهم، بل إمكانية التنسيق فيما بينهم من أجل زيادة إنتاجيتهم كوحدة. وشأنها في ذلك شأن الجيش، يمكن تصور القرية الجديدة بوصفها آلة، تُولّد الجهدَ من تفاعل أجزائها الفردية. «إن أسلوب البناء سوف يسهل الاجتهاد كثيرًا وسوف يصبح بالإضافة إلى ذلك عظيمَ النفع للمعاملات في المستقبل بين السكان»[1]. وقد بدا أن مناهج إعادة البناء هذه تشير إلى أن الجهد والإنتاجية والتفاعل قوًى فرديةٌ يمكن الآن، شأنها في ذلك شأن القرية نفسها، » قياسها، وإعادة تجميعها، وزيادتها، والسيطرة عليها.

●●●

(1) D'Arnaud, 'Recibstruction des villages', p. 279

كائنات حضارية

سوف أستكشف في الفصل التالي بمزيد من التفصيل الارتباطَ بين تقنيات التأطير وإمكانية تنسيق وزيادة الجهد الفردي، حيث سأفحص توازيات بين إعادة بناء القاهرة وإدخال التعليم المدرسي المدني المنظم. إلا أنه لزيادة توضيح ما كان جديداً في عملية التأطير، قد يكون من المفيد في هذه المرحلة قول شيء أولاً عن أنواع السكن وأساليب العيش التي حاولت إعادة بناء المدن والقرى استبدالها، والبدء في الوقت نفسه بربط مسألة التأطير، كتقنية للنظام، بمسألة المعنى أو التمثيل. وأنا أقترح عمل ذلك بأن أناقش، فيما تبقى من هذا الفصل، سمات معينةً لمدن الشرق الأوسط (أو بالأحرى، مدن جنوب البحر المتوسط) قبل الحديثة، وذلك عنْ طريق الجمع بين هذا وبعض الأمثلة الأحدث المستمدة من وصف بيير بورديو لسكن قرويي القبائل، وهم جماعة ناطقة بالبربرية في الجزائر[١]. والحال أن لديَّ تحفظين تجاه ما سوف يلي. **فأولاً**: بما أن غرض مثل هذه الأمثلة هو توضيح افتراضاتنا الخاصة عن طبيعة النظام عن طريق مقارنتها بنوع من النظام تعتبر افتراضاته مختلفة، فإنني أجازف بعرض هذا النظام بوصفه عينَ نقيض أنفسنا، وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذا النقيض سوف يظهر لا محالة بوصفه كليةً تحتوي ذاتها، وسوف تظهر مواجهته مع الغرب الحديث، لا محالة أيضًا، بوصفها تمثل تَمَزُّقَه وانهيارَه. والحال أن هذه الأنواع من الكليات قبل الرأسمالية، التي تحتوى ذاتها، تكتسب العيب المريع الذي يتمثل، كما لاحظ مايكل توسيج، في اضطرارها إلى إشباع حنيننا إلى عصر براءة مفقود[٢]. ومثل هذه النتائج، على الرغم أنها من المحتمل أن تكون حتمية، فهي نتائج غير مرغوب فيها وليست مقصودة.

---

(١) مع أن بحث بورديو «البيت القبائلي أو العالم مقلوبًا»، يعد تفسيراً بنيويًا، إلا أن بحثه التالي «عرض لنظرية عن الممارسة» يقدم ما يمكن تسميته بقراءة بعد بنيوية للمادة نفسها. وللاطلاع على محاولة لوصف حياة القرية قبل الكولونيالية في مصر، انظر

Jacques Berque, Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle (Paris: Mouton, 1957), and Egypt: Imperialism and Revolution, pp 48- 59- 65- 9

(2) Michael T. Taussig, The Devil and Commodity Fetishism in south America (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), p. 7

وثانيًا: فإن محاولتي وصفَ نوع البناء الذي حلَّت القرى والمدن الكولونيالية محلَّه، تتضمن صعوبة خاصة: وصف أسلوب سكن لم يختزل النظام إلى مسألة علاقة بين الأشياء وخطتها، بين العالم وخريطته، ومع ذلك فسوف يتعين عليَّ البدء بخطة.

يمكن وصف البيت بإيجاز على النحو التالي، فهو مثلث من حيث الشكل، ويسمح باب من ضلفتين بالدخول من الفناء. أما في الداخل فيوجد سور منخفض، يقسم داخل البيت إلى جزءين. أما الجزء الأول، الأوسع بدرجة طفيفة من الجزء الآخر، والأكثر ارتفاعًا بدرجة طفيفة، فهو مخصص للاستخدام البشري، ويحتل المستوقد ركنه الداخلي، بينما يستند نول النسيج إلى الحائط الجانبي المواجه للمدخل، مصدر ضوء النهار، أما الحائط الجانبي الآخر، والذي يجري تثبيت الباب فيه، فهو يُسمَّى حائطَ الظلام. أما الجزء الأصغر، الأدنى، من البيت، والذي تحتله الحيوانات، فتعلوه سقيفة يجري تخزين الأدوات وعلف الماشية فيها، وعادة ما تنام النساء والأطفال فيها، خاصة في الشتاء.

والحال أن التصميم الخاص للبيت، بهذا الوصف، يمكن إعطاؤه ما سوف نسمِّيه نحن والمهندسون الفرنسيون تفسيراً وظيفيًا، لكن بورديو يشير إلى أن التمايزات بين مختلف أجزاء البيت والأماكن المختلفة التي يجري فيها حفظ الأشياء أو القيام بالأنشطة، تتطابق مع سلسلة من الترابطات والتعارضات، لا يجوز استبعادها بوصفها «رمزية لا أكثر» مثلما يمكن أن يحدث لها في تفسير وظيفي.

إن الجزء الأدنى المظلم، الليلي من البيت، مكان الموضوعات الرطبة، أو الخضراء أو النيئة - القلل المصفوفة على مناضد على أيٍّ من جانبي مدخل الزريبة أو في مواجهة حائط الظلام، والحطب والعلف الأخضر - ومكان الكائنات الطبيعية أيضًا - الثيران والأبقار، والحمير والبغال، والأنشطة الطبيعية - النوم، والجنس، والولادة، وكذلك الموت، يتعارض مع الجزء الأعلى، المغمور بالضوء، الرفيع المنزلة: هذا هو مكان البشر وخاصة الضيف ومكان النار والموضوعات المصنوعة من النار، كالمصباح، وأوعية المطبخ، والبندقية - خاصة مناط الشرق المذكر (نيف) التي تحمي شرف الأنثى (حرمة) - ومكان النول، رمز كل حماية[1].

ويوضح بورديو أن البيت منظم وفقًا لمجموعة من التقابلات المتناظرة، بين النار والماء، المطبوخ والنيئ، المرتفع والمنخفض، الضوء والظل، النهار والليل، الذكر والأنثي، النيف

(1) Bourdieu, Outline, p. 90; 'kabyle house', pp. 135-6

والحرمة، المخصب والقادر على أن يكون موضوعًا للإخصاب، لكن القول بأن «البيت منظم» بهذا الشكل قول مضلل وذلك لنوعين من الأسباب. فأولاً: ليس البيت بذلك المعنى مساحةً محايدةً تنظم فيها مفردات أو أشخاص. فالمساحة نفسها مستقطبة وفقًا للتقابلات التي يصفها بورديو، والتقابلات القطبية تغلف كل نشاط للبيت، بما في ذلك أسلوب بناء البيت نفسه. وعلاوة على ذلك، فإن البيت بالنظر إليه في علاقته ببقية القرية، يصبح مجرد قطب واحد، «الأنثى»، في عالم أوسع: «فالتقابلات نفسها تقوم بين البيت ككل وبقية الكون، أي العالم المذكر، مكان الاجتماع، والحقول، والسوق»[1]. وليست التقابلات أبوابًا ثابتةً يجري تنظيم المفردات والمساحات فيها، فهي ليست وقع إحداثيات مكانية بل هي وقع قوى قطبية. وثانيًا - وكما سوف نرى - فإن مثل هذه القوى القطبية لا تُحدثُ نفسها كبنية تقابلات بل كحركة حرة غير مستقرة للاختلافات. فالذكر، أو الضوء أو الجافَ ليس أيٌّ منهم غيرَ عملية استبعاد أو إرجاء للأنثى، أو للمظلم أو للرطب، وبمعنى ما إذًا، فإن الذكر يشمل الأنثى، والضوء يشمل المظلم، والجاف يشمل الرطب، والعكس بالعكس، لأن كل طرف لا يقع إلا بوصفه الاختفاء أو التأجيل غير المؤكد لما يختلف عنه. والاختلاف، كما سوف يقول لنا ديريدا ليس نمطًا لتمايزات أو لفواصلَ بين الأشياء، بل هو على الدوام إرجاء أو اختلاف غير مستقر داخل الأشياء ذاتها.

والحال أن النظام الملحوظ الناشئ عن فعل قوى الاختلاف هذه لا يجب أن يُضَلِّلَنا ويدفَعَنا إلى تفسيره بوصفه مجردَ «نظام مختلف» عن النوع الذي ارتآه المهندسون الفرنسيون؛ ناهيك عن دفعنا إلى تفسير هذا الاختلاف من زاوية المعتقدات الأسطورية لسكانه الأفارقة الشماليين بالمقارنة مع التفكير العقلاني، المتحرر من السحر، عند الأوروبي؛ أو حتى من زاوية المعتقدات أو الأنماط الحضارية التي تُعتَبر ببساطة، مرة أخرى، مختلفةً عن الأنماط الحضارية للأوروبي الحديث. فمثل هذه التفسيرات تواصل كلها تفسيرَ النظام من زاوية بنية أو نمط أو خطة ذهنية يجري تصورها بوصفها قائمةً بشكل منفصل عن «الأشياء نفسها».

وخلافًا للنظام الذي ارتآه المهندسون الفرنسيون (وبُنَاةُ المَعارض العالمية)، فإن تنظيم البيت الأفريقي الشمالي ليس معنيًا بعلاقة بين الأشياء ونمط أو خطَة. وعن طريق استخدام المثال الجزائري وإدخال بعض الشواهد التاريخية إلى جانب ذلك، سوف أحاول تشخيص

(1) Bourdieu, Outline, pp. 90-1

هذا النوع من النظام من عدد من النواحي. فأولاً: سوف أبيِّن أنه ليس معنيًا بالنظام من حيث هو إطار، تأتي خطوطه إلى الوجود بمكان محايد يجري تنظيم الأشياء من زاويته. وثانيًا: فإن مثل هذا التنظيم لا يعمل عن طريق تحديد حدٍّ ثابت بين عالم داخلي وخارجه. وهو، ثالثًا: ليس معنيًا بنظام مقام من زاوية ذات منفصلة. تواجه العالمَ بوصفه موضوعَها، كما أنه، أخيرًا، ليس معنيًا بالمعنى كمشكلة بالنسبة لهذه الذات الفردية، قوامها تثبيت العلاقة بين العالم وخطته أو تمثيله أو بالأحرى، ولكي نضع التأكيد بصورة مختلفة للحظة، فإن ما يمكن لنا نحن سكانَ العالم بوصفه مَعرضًا أن نسلِّم به بشكل عادي باعتباره عناصرَ أي نظام - الإطار، الداخل، الذات، الموضوع، والمعنى غير الملتبس أو الحقيقة - يظل ممشكلاً وفاعلاً في تنظيم عالم القبائل. وفي إعادة قراءتي لوصف بورديو للبيت القبائلي أود أن أشير إلى مدى افتتان عالمنا المَعرضيّ بمعتقدات معينة عن البنية، والذاتية والحقيقة.

أولاً وقبل كل شيء، بدلاً من التفكير في البيت القبائلي من زاوية بنية، فقد يكون من المفيد البدء بالتفكير فيه من زاوية موازنة أو اعتناء. ففي عالم القبائل، كل ما - الظلام وضوء الشمس، النار والماء، الرجال والنساء، الحيوانات والبذور، دعامات الأسقف والأعمدة - يظهر لا كمجرد موضوع، كما يمكن لنا القول بل يظهر بدرجة لا تقل معقولية بوصفه قوّة أو قوةً كامنةً معينةً، وحياة البيت هي اعتناءٌ بأفعال هذه القوى المتباينة، اعتناءٌ باستعدادها للإثمار أو للعقم.

فالحبوب، إذا ما اكتفينا بمثال واحد فقط، ليست شيئًا للاستهلاك، بل امتلاء ممكن (للحقول أو للمعدة) تحدد علاقاتُه الضروريةُ والمتناقضةُ مع الماء والنار كيفيةَ التعامل معه. ويقال لنا إن الحبوب المخصصة للاستهلاك تُحفَظ في جرار خَزَفيَّة ضخمة في مواجهة الحائط الأخير للجزء العلوي من البيت، قرب المستوقد، في حين أن الحَبوب المخَصصة للبذر تُخزَّن في الجزء المظلم من البيت، «في قِرَب من جلود الأغنام أو صناديقَ خشبية موضوعة أسفلَ حائط الظلام، وأحيانًا تحت سريرِ الزوجية؛ أو بدلاً من ذلك، في صناديقَ موضوعةٍ تحت المنضدة في مواجهة السور الفاصل، حيث تأتي المرأة، التي تنام عادة عند مستوى أدنى، عند مدخل الزريبة، للنوم مع زوجها». وهكذا، ففي حين أن الحبوب التي يجب أن تغذي الأسرة المعيشية وتكفل هناءها ترتبط بالنار التي سوف تحولها إلى خبز، فإن الحبوب المخصصة للبذر، والتي يجب أن تنتفخ في التربة لكي توفر غذاء العام التالي، ترتبط

بالرطوبة وبالمياه التي يعتمد عليها مثل هذا الانتفاخ، وترتبط أيضًا بالمرأة، وعلي سبيل التناظر، بانتفاخ بطن المرأة الحبلى»[1].

والحال أن نظام البيت القبائلي، أو ما سوف نسميه بتنظيم مساحته (ليس أيًا من هذين المصطلحين كافيًا أو مناسبًا) يمكن تصوره على نحو أفضلَ بوصفه هذا النوع من الانتباه إلى خصوبة العالم أو امتلائه الممكن. والحال أن مثل هذه الإمكانية أو القوة تلعب دور إيقاع الحياة، وهي حياة ليست مؤلفةً من موضوعات خاملة يتعين تنظيمها بل من مطالبَ يتعين الاعتناء بها واحترامها، وفقًا للسبل المتناقضة التي يمس بها ويؤثر أحدُها على الآخر، أو يعمل في انسجام وتعارض، أو يماثل ويعارض أحدُها الآخر. وتصور حياة البيت من هذه الزاوية، والتي لا علاقةَ كبيرةً لها بالسحر أو بالأسطورة بالمعنى الانتقاصي الذي تمثله مثل هذه الكلمات، يمكننا من أن نبدأ في رؤية حدود تقنية نظام المهندسين الفرنسيين الاستفزازية، والميثولوجيا السياسية التي تفرزها.

●●●

(1) Bourdieu, 'kabyle house', p. 138; Outline, p. 116

عمار البيت

في المقام الأول، إذًا، لا يوجد، بشكل محدد، في البيت الأفريقي الشمالي، شيء منفصل كإطار، فنظامه لا يتحقق عن طريق خلق وقع بنية جامدة تحتوي وتنظم محتويات، بل إن سقفه وجوانبه لا تشكل مثل هذا الإطار. وإذا جاز التعبير فإن أعمدة البيت وجدرانه ودعاماته، تحمل كلُّها شحنتَها الخاصةَ. وكلها لا توجد إلا بممارسة قوة متواصلة أو بالمحافظة على توازن معين يُدرجُها في أنماط التشابه والاختلاف نفسيهما. (عند مركز السور الفاصل، بين «بيت البشر» و «بيت الحيوانات» ينتصب العمود الرئيسي الذي يسند «الدعامة الرئيسية». (وهذه الدعامة) التي تربط بين طرفي الجملون وتمد حماية الجزء المذكر من البيت إلى الجزء المؤنث، تتوحد بشكل واضح مع سيد البيت، في حين أن العمود الرئيسي، وهو ساق شجرة متفرع. . . والذي تستند إليه، يتوحد مع الزوجة، ويقال لنا إن تَعَشُّق الدعامة والعمود «يرمزان إلى الاتحاد الجنسي»[1]. وكلمة رمز هنا لا تشير إلا إلى تمثيل مفهومي، لكن الارتباط ليس مفهوميًا. وبما أن بناء بيت يحدث دائمًا عندما يتزوج ابنٌ، فإن تَعَشُّقَ أجزائه هو إعادة تأكيد وتكرار مباشر للاتحاد الذي يشكل الأسرة المعيشية الجديدة. فالاتحاد الجنسي وتركيب البيت يرجع كلٌّ منهما صدى الآخر ويماثل كل منهما الآخر. وليس أيٌّ منهما مجردَ رمز للآخر. وسوف أعود بعد قليل إلى مسألة التمثيل والتماثل هذه.

بهذا الشكل وبأشكال مماثلة، تندرج أجزاء البيت في حياة الأسرة المعيشية. فالموجود هو هذه الحياة، في دوراتها؛ دورات الميلاد، والنمو والموت. والبيت عملية ممسوكة في هذه الحياة وهذا الموت، وليس إطارًا يتظاهر بالانفصال. وبوسع تواز بسيط أن يوضح هذا من داخل البيت، في شكل النول. فنحن نميل إلى تصور النول بالطريقة التي نتصور بها البيت كإطار، يجري ضمن إطاره تشكيل موضوع، هو المنسوج، وإضفاء شكل عليه. لكن النول في شمال أفريقيا - فيما يقال لنا - لا يجري تصوره بوصفه مجردَ إطار بهذا المعنى. إذ لا يجري تركيب أجزائه إلا في عملية النسيج، وليس له اسم واحد إلا بوصفه جانبًا من جوانبَ عملية النسج. ويجري تصور الأجزاء المتراكبة في عملية النسج بوصفها ذكرًا وأنثى،

(1) Bourdieu, 'Kabyle house', p. 139

والمنسوج الذي تشكله هو «حياة» يجري الاعتناء بها وتنميتها، بشكل يحاكي نمو البيت[1]. وإذا عدنا إلى البيت، يمكن للمرء القول بالشكل نفسه أنه ليس هناك مجرد بيت، بل سكن نشيط، يتولد من خلال تكوين أسرة معيشية ويجري دعمه كجانب من جوانب حيويتها، وليس كإطار محايد أبدًا. فالسكن ليس موضوعًا أو حاويًا بل عملية مشحونة، جزء لا ينفصل من حياة تنمو، وتزدهر، وتضمحل وتولد من جديد.

وفي اللغتين البربرية والعربية كلمات عديدة لهذه الحياة، في معنى ما يبني وما يزدهر، وإشارة إلى جانب من الأهمية الأكبر لهذه المناقشة للبيوت، سوف أذكر بإيجاز استخدام مصطلح من مثل هذه المصطلحات، مأخوذ من مصدر تاريخي شهير نسبيًا، هو مؤلَّف ابن خلدون، الذي عاش في أفريقيا الشمالية في القرن الرابع عشر. فمؤلَّف ابن خلدون الرئيسي، «المُقَدِّمَة»، هو دراسة مستفيضة للعُمران، وهي كلمة عادة ما تُتَرجم في هذا السياق بـ«الحضارة» أو «الثقافة». ويدرس الكتابُ الأحوالَ السياسيةَ والتاريخيةَ التي يظهر في ظلها العُمران، ويزدهر ويضمحل. ويناقش ابن خلدون مثل هذه الأحوال السياسية ليس من زاوية إطار مجرد ما، كـ«الدولة» بل من زاوية ظهور البيئة المبنية واضمحلالها. إذ تجري دراسة الحياة السياسية بوصفها بناء المدن واضمحلالها. وكلمة يبني، في هذا السياق، هي «عَمر» وهي كلمة يمكن أن تعني بالنسبة لابن خلدون: يحيا، يفلح، يزدهر، يمتلئ، يفعم بالحياة، يسكن، يرفع، ينصلح، يبني، ويعيد البناء. ومن هذه الكلمة ينتج مصطلح العُمران، حاملاً ضروبَ المعنى نفسَها: النشاط، الحياة النشطة، الامتلاء (كامتلاء سوق مفعم بالسلع، أو ميناء لا تكف السفن والتجار عن زيارته)، الازدهار، البناء[2]. ودراسة ابن خلدون للعُمران هي دراسة للأحوال التي يمكنها أن تحقق هذا البناء، هذا الإعمار، الذي نترجمه ترجمةً غيرَ مناسبة بالثقافة. فالبناء عملية نشطة، غير مقررة، تتميز بدورات وفرة واضمحلال، وليس مجرد تحقيق مادي لـ«خطة» مقررة سلفًا.

ولا يتضمن البناء أو العُمران، في أي مكان من «المُقَدِّمَة» فكرة «الخطة». ومن ثم فإن كلمة العُمران عند ابن خلدون لا تعني البتة الثقافةَ بالمعاني الحديثة لهذا المصطلح، والتي لا تنفصل

(1) Brinkley Messick, 'Subordinate disacourse: women, weaving and gender relations in North Affica', American Ethnologist 14/2 (1987): 20-35

(2) Cf. Mushin Mahdi, Ibn khaldun's Philosophy of History (Chicago: University of Chiacgo Press, 1957; phoenix ed., 1964), pp. 184- 7.

عن فكرة الخطة. فالمصطلح الحديث ينشأ معناه في تناقض مع «كيان مادي» سلبي للمدينة، وذلك بتحديد كيان مثالي مؤلَّف من المعاني المشتركة أو الأنماط الاجتماعية. والحال أن معنى مصطلح ابن خلدون، أيًا كانت معانيه التقنية، يظل متأصلاً في عملية نمو وامتلاء. وهو لا يستمد قوته من أي تمايز بين كيان مادي في مقابل معني، بين المدينة في مقابل خطتها[١].

ودون الإشارة إلى ابن خلدون، وفي سياق القرية البربرية المختلف إلى حد ما، يسترعي بورديو الانتباهَ إلى فكرة امتلاء مماثلة للغاية. ففي السكن الذي درسه، تَتَّبعُ الممارسات المطلوبةَ من الفلاح نمط تفريغ وملء. ويجري عمل مقارنات، كما رأينا بين عمار الحقول، وامتلاء المعدة وامتلاء المرأة الحبلى. وبوجه عام، فإن عمليات الحياة الاجتماعية والزراعية تسعى إلى «عمار البيت» (لعماره أوخام)، حيث تتطابق كلمة العمارة البربرية مع المصطلحين العربيين عَمَار وعُمران[٢].

وتستوعب فكرة النمو والامتلاء الدوريين عمليات العالم دون تقسيمه إلى مجال مادي ومجال مفهومي، وترتبط بمفهوم كامل للتاريخ وللسياسة في كتابات ابن خلدون. وتقع المناقشة المناسبة لأفكاره خارج مجال هذا الكتاب، إلا أنه بهذه الأنواع من المصطلحات يُمكن للمرء تناول مسألة النظام في مدن الشرق الأوسط أو جنوب البحر المتوسط قبل الكولونيالية. وقد مالت المناقشات المتعلقة بما يُسمَّى بالمدينة الإسلامية إلى عدم الاعتراف بشيء من خصوصية مناهج النظام والمعنى التي تميز المدن منذ العصر الصناعي والتسليم أحيانًا. بدلاً من ذلك، بالإشارة إلى الطبيعة «العضوية» للمدن قبل الحديثة ثم دراسة مشكلة «نظامها» المترتبة عليها. إلاَّ أنه لم تكن هناك مشكلة نظام، بالمعنى السائد عندنا لإطار أو خطة، في مثل هذه

---

(١) طبيعي أن هذا لا يعني إنكار أنه كانت هناك بناءات منتظمة، منظمة بعناية في المدن العربية فيما قبل القرن التاسعَ عشرَ (غالبًا ما كانت تبنى بوصفها قلب العواصم الملكية حديثة الإنشاء)- مثلما يمكن فهم البيت القبائلي على أنه بناء منظم بعناية. لكن المسألة ليست مسألة انتظام المبنى في المدن الحديثة، وهو في حد ذاته ليس شيئًا جديدًا، بل التمايز الجديد بين الكيان المادي للمدينة وبنيتها غير المادية. ويجدر الانتباه إلى ملاحظة الجاحظ بشأن مجمع القصر الدائري (والذي يشار إليه إشارة مضللة على أنه «المدينة المستديرة») والذي بناه الخليفة المنصور في عام ٧٦٢: «أنه يبدو كما لو كان قد صب في سبيكة وقالب». وهكذا يجري تلمس انتظام البناء بالإشارة إلى عملية الإنشاء، وليس من زاوية أي تمايز بين الكيان المادي للمدينة و«بنيتها» نقلاً عن

Lassner, 'The Caliph's personal domain: The city plan of Beghsas re-xamined', in Albert. J Hourani and S. M. Stern eds., The Islamic city, p. 103.

(2) Bourdieu. 'kabyle house', p. 145, Outline, pp. 111, 126

المدن، مثلما لم تكن عند ابن خلدون كلمة تُسمَّى مثل هذا الشيء. وكانت هناك، بدلاً من ذلك، دورة امتلاء وخواء، دورة حياة متواصلة تشمل الموت (في حين أن النظام لا يمكنه أن يشمل البتة عدمَ النظام)، دورة بناء وإعادة بناء متواصلين وسط قوى الاضمحلال.

وهكذا فإن ما آل إليه ذلك هو أسلوب بناء وحياة يرفض أن يحل نفسه إلى مَظهَر إطار وما هو مؤطَّر. ولم تَتخلَّق مدنُ الشرق الأوسط قط وقعَ تمايز بين «الكيان المادي» للبناء وغيره من الممارسات و «الكيان المثالي» لبنيتها ومعناها التمثيلي. فلم تكن المدينة تُبنَى بوصفها سلسلةً من البُنَى الواقعة في مكان، وكانت المباعدة المكانية هي البناء، وكانت مثل هذه المباعدة المكانية، في المدينة كما في القرية على حدٍّ سواء، مستَقطَبة دائمًا.

وفي حالة القاهرة قبل الحديثة، مثلاً، فإن البناء كان يتضمن عادةً فتحَ سياج، كفناء محاط بالغرف أو الأعمدة، المستَقطَبة في حالات كثيرة حسب قبلَةِ مكة. ولم يكن هذا هو الحال فيما يتعلق بالمساجد وحدها، بل وفيما يتعلق بالسكن العادي أيضًا، على الأقل إلى ما بعد الفتح العثماني. والواقع أنه قد جرى تبيان أنه، بالنسبة للقاهرة، فإن وجهةَ المبنى، ووجهةَ العبادة، ووجهةَ استقبال الضيوف، قبلَة مكة، وطريق الشمس، وقوى دائرة البروج وخصائص الرياح السائدة كانت كلها متلازمَة بشكل محدد[1]. ومع البيوت الأوسع، فإن المكان الداخلي المصوغ على شكل فناء وغرف كان متحدًا على وجه التحديد بمثل هذه الاتجاهات والقوى «القطبية» بدلاً من أن يَتَّحد بالشارع أو بالمباني المجاورة[2]. وهكذا، فإن البيتَ، أو السكنَ المشتركَ في حالة المساكن الأفقر، كان يمتد حول هذا السياج، بأي شكل وحجم يسمح به وجود مبان مجاورة. ونادرًا ما كان خارجه الخُلُوُّ من التعبير وغير المنتظم عمومًا يتطابق مع شكل، أو يمثل غرض داخله الموجه بعناية. وبهذا المعنى لم يكن هناك خارج، ولم تكن المدينة قط إطار شوارع تتخذ البُنى مكانًا لها فيها. فكما سوف نرى، كانت الشوارع نفسُها سياجات، وكانت المدينةُ مباعدة فواصلَ مكانيةً أو سياجات تأخذ شكل كيان

(1) S.D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 4 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967- 85), 4: 64- 74; David king, 'Architecture and astronomy: the ventilators of Cairo and their secrets', Journal of the American Oriental Society 104 (1984): 97- 133

(2) King, 'Architecture and astronomy'.

مادي متجانس. وكان نظامُها مسألةَ محافظة، ضمن مثل هذه السياجات، على العلاقات المناسبة بين الاتجاهات، والقوى والحركات، لا قدرتها على أن تكشف في شكل مادي عن الوجود المقرر لخطة غير مادية أو معنى. لقد كان نظامًا دون أطر.

الخـــارج:

يتمثل أسلوب ثان، متصل، لتشخيص النوع الحديث من النظام والذي أسميته بالتأطير في أنه يعمل عن طريق إقرار تمايز ثابت بين الخارج والداخل - إذ يبدو أن هناك خطًا غيرَ ملتبس على طوله يؤطِّر الخارج الداخل - والحال أن مدن القرن التاسعَ عشرَ الكولونيالية والأوروبية الجديدة قد جعلت الفاصلَ الثابتَ بين الداخل البورجوازي والخارج العام أوضحَ مبدأ لها. ومنذ ذلك الحين لم توجد صعوبة في اكتشاف انقسام مماثل في مدن الشرق الأوسط التقليدية؛ مماثل لكنه في الواقع أكثر صرامة، بين عالم المرأة والأسرة الداخلي وعالم الذكور، العام، عالم السوق والمسجد.

وللوهلة الأولى يبدو أن القرية القبائلية تجسد هذا الانقسام الأساسي. فمن المؤكد أن جدران كل بيت تفصل ما بين داخل وخارج، حيث يتطابق الأول مع عالم أنثوي والآخر مع عالم مذكر. إلا أننا إذا نظرنا إلى البيت عن قرب أكثر، أو، بالأحرى، إذا وضعنا أنفسنا داخله (لأن منهج البناء لا يسمح بمكان يقف فيه مُراقب خارجي)، فإن هذا الانقسام الثابت يبدأ في الانقلاب والانهيار. فأولاً: كما رأينا، يتألفَ الداخل الأنثوي نفسه من جزء علوي «مذكر» وجزء تحتي «مؤنث»، لكن هذا فيما يقول لنا بورديو، لا يكون في الواقع إلا ليلاً، وخاصة في الشتاء حين ينام الرجال داخل الغرف. أما في الصيف، عندما ينامون في الخارج، في الفناء، فإن البيت برمته يشكل داخلاً «أنثويًا». إلا أنه خلال النهار، يتحول الفناء مؤقتًا إلى مكان للنساء عن طريق استبعاد الرجال الذين يقتصرون على المدخل، أو مكان الاجتماع، أو الحقول. (ولا يمكن القول إن النساء يقتصرن على الداخل إلا بمعنى اقتصار الرجال أيضًا على الحقول، مثلاً). وهكذا فإن تقسيم المكان المذكر والمكان المؤنث، الخارج والداخل، يتباين حسب الوقت، والفصل، والعمل الذي يتعين القيام به، وقوى ومطالب أخرى. ومثل هذه القوى والمطالب غير المستقرة هي التي تؤدي إلى استقطاب المكان، ولا يقع كل قطب إلا بوصفه الاستبعادَ أو التأجيلَ المؤقتَ لنقيضه.

وإذا تحولنا من القرية إلى المدينة، فإن الأمور تبدو في البداية مختلفة نوعًا ما. ويؤكد عمل أندريه ريمون بشأن المدن العربية الكبرى في القرن الثامنَ عشرَ على التمايز بين العالم

العام للمساجد والأسواق في الطرق الرئيسية، والعالم الخاص المحصور حول أفنية البيوت، والتي لا تُطلُّ على الشوارع بل على أزقَّة تغلق بواباتها المُطلَّة على الشوارع ليلاً بصفة مستديمة. وفي القاهرة العثمانية، فإن هذه الأزقَّة المؤدية إلى الأفنية يقال إنها كانت تشكِّل نحو نصف الطول الإجمالي لشوارع المدينة[١]. وكانت شوارعُ الأسواق متميزةً عن مثل هذه الأزقة بوصفها أماكنَ عامةً يمكن للغرباء عن المدينة دخولها والاتجار فيها. وكانت المنازعات التي يدخل الغرباء كأطراف فيها تتطلب تدخل الموظفين العموميين، الذين لا يتدخلون بتاتًا في المنازعات الخاصة التي تدور في الفناء أو الزقاق.

لكن التمايز بين الخارج العام والسياج المنزلي لم يكن هو أيضًا حدًا ثابتًا ما، وكانت شوارعُ الأسواق خطوطَ تغلغلٍ من خارج المدينة، حيث كانت الطرق الخارجية تمتدُّ إلى الداخل الحَضَري. وكانت هي أيضًا تشكل مجرد «سياج فارغ» كالفناء، كما كتب روبيرتو بيراردي، يمتدُّ في شكل مستقيم لاحتواء الغريب الزائر. وكانت لها هي أيضًا بوابات، تفصل المدينة إلى أحياء. وفي الليل، كانت بوابات المدينة تُغلَق دون العالم الخارجي، وكانت بوابات الأزقَّة تُغلَق دون الشوارع والحارات، وكانت بوابات الشوارع والحارات تُغلَق دون الطريق الرئيسي، بينما كانت بوابات الطريق الرئيسي تُغلَق دون الأحياء المجاورة. وقد كتب بيراردي إن المدينة عبارة عن «شبكة مؤلفة من السياجات، ومن الموانع والحقوق المكفولة، وليس بين لحظة سماحها ولحظة منعها ما هو أكثر من انزلاق، والواقع أن هذا الانزلاق بين درجات الفتح وإمكانية الدخول، والإغلاق والاستبعاد، هو ما يُعَاش في الممارسة اليومية»[٢]. وبدلاً من حدٍّ ثابت يقسم المدينة إلى جزءين، العام والخاص، الخارج والداخل، فإن هناك درجات من إمكانية الدخول والاستبعاد تُقرِّرُها، بأشكال مختلفة، العلاقاتُ بين الأشخاص الذين تشملهم هذه العلاقات، كما يُقَرِّرها الوقتُ والظرفُ.

الحياة البيتية (الداخلية):

لقد كانت العلاقةُ الديناميةُ بين الفتح والإغلاق هي السمةَ الملازمةَ لحياة حَضَرية ترفض السماح لشيء بالانفصال كإطار لها. ودون الوقع الحَضَري لإطار لا يمكن أن يكون هناك

(1) Raymond, Grandes villes arabes, p. 186.

(2) Roberto Beradi, 'Espace et ville en pays d'Islam', in D. Cheevallier, ed., L'Espace sociale de la ville arabe, p. 106

انقسام ثابت إلى خارج وداخل. وتتطابق مع هذا الانقسام، تبعًا لذلك، مسألة «معنى» المدينة. والحال أن المدينة التي ليس لها خارج ثابت هي، على أية حال، مدينة دون واجهات خارجية بوجه عام. ويمكن استخلاص مغزى ذلك من تجربة زائر أوروبي. فالأوروبي، سواء كان سائحًا أو عالمًا، كان يتوقع أن يجد نظامًا على شكل خطٍّ غير ملتبس يفصل ما هو في الداخل عما هو في الخارج، شأنه في ذلك شأن بوابات المَعرض أو غلاف كتاب. وهذا الانفصال هو ما كان يسمح للأوروبيين بفهم شيء ما من الأشياء، هو ما كان يسمح لهم بقراءته، ولنأخذ قراءة أليكسيس دو توكفيل التالية لمدينة الجزائر، مرئية من البحر، في عام ١٨٤١:

إن الكل يبيِّن بوضوح بالغ مَظهَر حياتهم الخاصة. وتُصَوِّر العمارةُ ضروراتهم وعاداتهم، والتي لا تَنتُج عن حرارة المناخ وحدها. فهي تصور بصورة جيدة إلى أبعد حدٍّ الحالةَ السياسيةَ والاجتماعيةَ للأمم الإسلامية والشرقية: تعدد الزوجات، عزل المرأة، غياب كل حياة سياسية، وحكومة استبدادية ومرتابة تجبر الناس على أن يَحيَوا حَيَوَاتٍ محتجبةً وعلى أن يَسعَوا إلى كل إشباع روحي داخل الحياة الخاصة للأسرة[1].

والحال أن مدينة الجزائر، خلافًا للقاهرة كما رأينا، كانت مدينةً قُدِّر لها أن تكون مرئية بوضوح لمُراقب خارجي، من سفينة في البحر، والواقع أنها كانت مرئيةً بدرجة كبيرة من الوضوح بحيث إن مستثمرين من مارسيليا قاموا في عام ١٨٣٠ بتحويل سفينة إلى فندق عائم وأخذوا السياحَ لمشاهدة قصف المدينة واحتلالها من جانب الفرنسيين. (وهكذا فإن الاستعمار الأوروبي للشرق الأوسط قد بدأ إشراك الصناعة السياحية الجديدة منذ فعله العنيف الأول). وقد وصل توكفيل بعد عقد من الزمان لكي يدرس تقدم هذا الاحتلال، وكان قد أصبح بالفعل داخل فرنسا «خبيرًا» في الشئون الجزائرية، وواحدًا من أكثر الداعين سفورًا في مجلس النواب إلى استكمال احتلال البلد واستعماره[2].

(1) Alexis de Tocqueville, 'Notes du voyage en Algérie de 1841', Oeuvres complètes, gen. ed. J.P. Mayer, vol. 5, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, ed. J.P. Mayar and André Jardin (paris: Gallimard, 1958). part 2, p. 192

(2) Melvin Richter, 'Tocqueville on Algeria", Review of Politics 25 (1963): 369-98;

وفيما يتعلق بالفندق العائم انظر

Charles-Henri Favrod, La révolution algérienne, cited willeam B. Quandt, Revolution and Political Leaderhip: Algeria 1954- 68 (Cambridge: MIT Press, 1969), p. 3.

ومن الخارج ومن مسافة يرى توكفيل المدينة بوصفها «كُلاًّ»، أي كصورة أو تمثيل وهو يفسر هذه الصورة بحسبان أن المدينة مبنية من تقابل بين خارج وداخل، الأول مرئي والآخر غير مرئي. ويجري اعتبارُ الخارج المرئي، أو «العمارة» تمثيلاً للحياة البيتية (الداخلية) غير المرئية. فالحال أن العمارة «تصوُّر ضرورات وعادات» هذه الحياة الداخلية، بل وتصوِّر الحياةَ الإسلاميةَ والشرقيةَ بوجه عام. وفي إيماءة ثقافة مميزة، تجري قراءة الحياة بوصفها معنًى داخليًا غيرَ مرئي يتكشف في شكل مادي خارجي، والمعنى شيء لا يتكشف إلا للمُراقب الخارجي، المنفصل والذي يرى العالمَ بوصفه تمثيلاً.

والمشكلة في هذا التصور ليست أن توكفيل قد أساء القراءة، فإساءة القراءة تعني أن من الممكن أن تكون هناك قراءةٌ صائبةٌ لما بُنِيَت مدينةُ الجزائر كي تمثلَه. على أن مدينة الجزائر، شأنها في ذلك شأن القاهرة، لم تُبنَ وفقَ ميثولوجيا التمثيل السهلة، ولم تعرض «عمارة» أو إطارًا خارجيًا يزعم «تصوير» حياتها الداخلية، وفهمها يتطلب إيماءات مختلفةً عن إيماءات السائح المثقف الذي ينظر إلى المدينة من البحر. لكن توكفيل عاجز عن التحرر عن عادة السائح في النظر إلى الأشياء كموضوعات خارجية. وخصائص الحياة التي يراها عندئذ، والمواتية للاستعمار الذي يدافع عنه، أنها سرية، ومرتابة، ودون حياة سياسية أو عامةً، ليست أكثرَ من نتائج قراءتها كما لو كانت تمثيلاً.

والحال أن الدارسين الغربيين لمجتمعات الشرق الأوسط منذ توكفيل لم يثيروا عمومًا مشكلة التمثيل هذه. وبدلاً من ذلك فإنهم غالبًا ما نظروا إلى ما اعتبروه أشكالها الحَضَرية المتميزة، أو - في الواقع - غياب مثل هذه الأشكال، أحد أبرز السمات المميزة لثقافة الشرق الأوسط. وقد وصف «تاريخ كمبريدج للإسلام» الحياةَ الحَضَرِيةَ بأنها نموذج أو مثال في مركز الإسلام، لكنه مثال يصبح تجسيدُه الماديُّ الغريبُ في مدن الشرق الأوسط القائمة «مفارقةً» من «مفارقات» المجتمع الإسلامي:

لم يَخلُق المثالُ الحَضَري للإسلام أيَّةَ أشكال، أيَّةَ بنية حَضَرية.. وقد استعاض عن تضامن مجتمع جماعي برُكَام شاذٍّ غير منظم من الأحياء والعناصر المتباينة وعن طريق مُفارَقة جدّ مثيرة في الواقع، فإن هذا الدِّين المُفعَم بمثال حياة حَضَرية، قد أنتج نفيَ النظام الحَضَري نفسه[1].

(1) P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., The Cambridge History of Islam, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2: 256-7.

والشكوى التي يمكن الإعراب عنها بشأن هذه الأنواع من الأوصاف للشرق الأوسط ليست أنها مشوهة، من جرَّاء الافتراضات الثقافية العادية لأصحابها، أو أنها إساءاتُ تمثيل. فهذه الكلمات تعني الوجودَ البسيطَ لموضوع أصلي، يمكن إيجاد تمثيل دقيق له. بل إنها تظل غافلةً عن الطبيعة الخاصة، التاريخية لهذا التمايز المطلق بين التمثيل والأصل. وهذه الغفلة هي ما يُنتِج ما يُسمَّى بمفارقات الإسلام، فالحال أن «النظام الحَضَري» أو «البُنى الحَضَرية» التي تجد مثل هذه الأوصاف أنها غائبة يجري افتراض أنها النظام نفسه أو البنية نفسها، بدلاً من أن تكون، كما رأينا في باريس، وقع تقنية بناء يبدو أنه يقسم العالم إلى بُني متصورة وتحقيقها المادي، إلى تمثيلات ومجرد أصول. وليس هناك مجرد أصول كهذه بل مجرد عملية تقرير التظاهر بأنها موجودة، وعملية نسيان لهذا القرار.

ويقال لنا أحيانًا إن ما تفتقر إليه هذه الحياة الحَضَرية الشاذَّةُ بوجه خاص هو المؤسسات الرسمية - «البنية العقلية» للمدينة «المادية»[1]. وعندما نتحدث عن مؤسسة، غالبًا ما تكمن في مكان ما من تفكيرنا صورةُ مبنًى أو شارعٍ. فالمبنى مرادف لمؤسسة يعطي خارجًا مرئيًا لـ«بنية عقلية» غير مرئية، ومن الصعب بدرجة ملحوظة تصور مؤسسة عامة دون تصور المبنى أو الشارع الذي يمثلها. ومدن الشرق الأوسط، المفتقرة إلى «المؤسسات»، تفتقر بشكل أخص إلى المباني العامة المهيبة التي يمكن أن تحتوي مؤسسة، وتمثلها. ولعله من الجدير التفكيرُ في افتراضاتنا عن البنية الحَضَرية من زاوية هذه المسألة البسيطة. ويمكن البحث عن مزيد من العون في كتابات ابن خلدون وغيره من المؤرِّخين والجغرافيين العرب. ففي مثل هذه الأعمال، بل وفي الوثائق اليومية والمراسلات التي وصلت إلينا من الماضي قبل الحديث لمدينة كالقاهرة، لا يُشَار بتاتًا إلى الأنشطة الرسمية بالإحالة إلى، أو من زاوية، مبنىً مهيب؛ ويقال لنا إنه «لا يبدو أن هناك» في الإيضاحات المخطوطة «تصوراً معمارياً مميزاً لمبنًى رسمي مفتوح للعموم».
وقد جرى فهم الحياة الحَضَرية والإشارة إليها في المصادر المكتوبة «حسب الوظيفة، وليس

(١) إن ما أود تناوله ليس هو الجوانب المادية، الطوبوغرافية الحديثة الإسلامية، بل هو بنيتها الداخلية. وأود أن أشير إلى أن إحدى الخصائص الأكثر جوهرية للمدينة الإسلامية هي عدم ترابط بنيتها، غياب المؤسسات البلدية المشتركة».

S.M. Stern, 'The constitution of the Islamic city', in Hourani and Stern, eds., The Islamic City, p. 26,

حسب المقر مطلقًا»[1] . أو بالأحرى، بما أننا قد رأينا في القرية النموذجية أن فكرة الوظيفة نفسها تعتمد على تقسيمات لنَسَق أُطُر، أن حياة المدينة قد جرى فهمها من زاوية وقوع وتكرار وقوع الممارسات، بدلاً من زاوية «عمارة - مادية أو مؤسسية - تنفصل عن الحياة نفسها، وتحتوي وتمثل معنى ما يجري القيام به».

افتراض ترانسندنتالي

لقد استدعى المثالُ المأخوذُ من توكفيل الجانبَ الثالثَ للتأطير والذي أود الإشارةَ إليه، أعني الطريقةَ التي يتيح بها مكانًا يمكن منه للفرد أن يراقب وكما رأينا في الفصل الأول فإن عواصم أوروبا الجديدة في القرن التاسعَ عشرَ، شأنها في ذلك شأن المَعارض العالمية في قلبها، قد بُنِيَت عمدًا حول المُراقب الفرد. وقد مدَّ هوسمان شوارعَ باريس الرئيسية بحيث تخلق منظورًا محددًا في عين الفَرد المتواجد في الوضع الصحيح، والذي أُتيح له موقع نظر خارجي عن طريق العمارة المُؤَطَّرة. وقد كتب زائر تونسي، إن المراقب «يَخَالُ نَفسَه في وسط المدينة، محاطًا بمبانيها، وشوارعها وحدائقها»[2](*) . لكن ما كان جديدًا لم يكن هو مجرد الوضع الخاص؛ فما كان جديدًا هو عين وقع امتلاك وضع. وكانت جدَّتُه الغريبة هي جدَّةَ الذاتية الحديثة، التي ليست علاقةً «طبيعيةً» للشخص مع العالم بل ابتداعًا يتميز بالتدقيق والفضول. فقد وُضعَت الذات خارج الواجهات الخارجية، شأنها في ذلك شأن الزائر لمَعرض، ومع ذلك فقد كانَت محاطةً بها ومحتواةً من جانبها، وكان وضعًا خارجيًا وداخليًا على حدٍّ سواء في آن واحد، وخلافًا لذلك، فإن القرية القبائلية أو مدن الشرق الأوسط قبل الكولونيالية لم تكنْ تتيح وضعًا كهذا، ولم تكن الخدعةُ المعماريةُ المتمثلةُ في الواجهات الخارجية ومواقع النظر قائمةً. ولم يكن الفرد يقف خارج عالم موضوعات بوصفه الفردَ المخاطَبَ من قِبَله، ولا في مركزه بوصفه الفردَ الذي يوجد من زاويته، كما يبدو لنا، نظام ومعنى.

والحال أن تقنيات التأطير، وتثبيت داخل وخارج، وإيجاد وضع للذات المراقبة، هي ما يخلق مَظهَر نظامٍ، أي نظامًا يعمل من خلال مَظهَر. فالعالم يوضع أمام ذات مُراقبة، كما لو

(1) Oleg Grabar, 'The illustrated maqamat of the thirteenth century: the bourgeoisie and the arts', in Hourani and stern, eds. The Islamic City, p. 213; Goitein, Mediterranean Society, 4: 34

(٢) محمد السنوسي، الاستطلاعات الباريسية في مَعرض سنة ١٨٨٩ (تونس ١٣٠٩ هجرية)، ص٢٤٢

(*) أعدنا ترجمة الاستشهاد عن الإنجليزية لتعذر العثور على الأصل - المترجم.

كـان صـورة شيء مـا . ويحـدث نظامـه بوصـفـه العـلاقـة بين المُراقب والصـورة، والتي تظهـر وتجرب من زاوية العلاقة بين الصورة والخطة أو المعنى الذي تمثله. ويترتب على ذلك أن مَظهَر النظام هو في الوقت نفسه نظام مَظهَر، هرمية. ويظهر العـالم للمراقب بوصـفه علاقة بين الصورة والواقع، حيث الأولى حاضرة لكنها ثانوية، مجرد تمثيل، وحيث الآخر مُمَثَّل فقط، لكنه أسبق، أكـثر أصـالة، أكـثر واقـعيـة. ونظام المَظهَـر هذا هو مـا يمكن تسـميـتـه بهـرميـة الحقيقة[1]. وكما رأينا في الفصل الأول في حالة الزوار الأوروبيين للشرق، فمن زاوية مثل هذا الانقسام الهرمي، بين الصورة وما تعنيه، يجب استيعاب كل الواقع، كل الحقيقة. ولذا، فإن مناهج التنظيم، والتوزيع والتأطير التي تخلق الانقسام، هي الطريقة العادية لخلق وقع ما يُجريه الفرد الحديث بوصفه الواقعي فعلاً. وكان بناء القرى والمدن المنظمة في الشرق الأوسط أسلوبًا خاصًا لإدخال هذا الوقع في سياسة الشرق الأوسط، بنفس الطريقة التي جرى إدخاله بها في العصر الحديث في سياسة أوروبا.

فمن أية نواحٍ كان نظام المَظهَر شيـئًا جديدًا؟ سوف أحاول تبـيان ذلك، مـرة أخرى، باستخدام مثال البيت القبائلي. لقد أشرت إلى أن كل ما يحدث أو يطرح نفسه في العالم الذي يصفه بورديو، إنما يحدث بوصفه إمكانية خصوبة أو عقم، إمكانية لامتلاء الحياة أو لخوائها. والحياة العملية تُعَاش بوصفها اعتناءً بهذه الإمكانية. فهي تتطلب اعتناءً بالسبل العملية التي يمكن من خلالها لشيء أن يؤثر على شيء آخر أو أن يستثيره، السبل التي يمكن من خلالها للأشياء الموضوعة أحدها بجانب الآخر أن يحلَّ أحدها محلَّ الآخر أو أن يمتزج أحدها بالآخر، والاعتناء بالكيفية التي يمكن بها لشيء إنتاج القوة في شيء والصعب في شيء آخر، بالكيفية التي تتغلغل بها الأشياء، أو تسمح بالتغلغل. وبعبارة أخرى، فإن المرء بحاجة إلى فهم علاقات التماثل أو التآزر بين الأشياء، وعلاقات التنافر والخلاف. والمرء بحاجة إلى فهم التناظر بين مرارة الصفراء ومرارة الحنظل، أو بين البذرة التي تنتفخ في التربة وتلك التي تنتفخ في رحم المرأة. ومثل هذه العلاقات ليست علاقات بين موضوع ومعناه، كما يمكن أن نقول، أو بين رمز وفكرته التي يرمز إليها.

وليس في هذا العالم شيء رمزي. فالصفراء لا ترتبط بالحنظل لأنه يرمز إلى المرارة، فهي تحدث بوصفهـا أثر المرارة. والبـذرة لا تمثل الخصوبة، ومن ثم المرأة، فـهي نفسـهـا خصـبة،

(1) Cf. Jacques Derrida, 'The double session', in Dissemination, p. 191.

وتستنسخ في نفسها انتفاخ بطن امرأة حبلى. وليست البذرة ولا المرأة مجرد علامة دالة على الأخرى، ويترتب على ذلك أن أيًا منهما ليست لها وضعية الأصل، المحال إليه «الواقعي» أو المعنى الذي تكون الأخرى مجرد علامة له. وبناءً على ذلك، فإن هذه الارتباطات لا يجب تفسيرها من زاوية أية «شفرة» رمزية أو ثقافية، المجال المنفصل الذي نتخيل أن مثل هذه العلامات تنتمي إليه. فهي تنبثق كلية من سياق الخاص، في الاختلاف والتماثل الذي ينتج السياق، وهي كثيرة ومتنوعة كثرة وتنوع مثل هذه السياقات. وهذا شيء لا يمكن بتاتًا لفكرة الشفرة، المنفصلة بحكم التعريف عن السياق، أن تحتويه. وهكذا فإن الصفراء، فيما يقول لنا بورديو، ترتبط بالمرارة ومن ثم فإنها مساوية للحنظل، لكنها مساوية أيضًا للدفلي وللقار (وتتعارض، هي وهذان، مع عسل النحل)؛ وهي في سياقات أخرى ترتبط بالخضرة، ومن ثم تكون مساوية للسحالي وللون الأخضر؛ وترتبط السحالي، بدورها، بالضفادع ومن ثم بخصائص أخرى، وهلمَّ جرًا، والحال أن مثل هذه التماثلات والاستنساخات لا تشكل مجالاً منفصلاً للمعنى، شفرة منفصلة عن الأشياء نفسها: ومن هنا فإن فكرة «الشيء» نفسها لا ترد وللسبب نفسه فليست هناك «طبيعة» بالمعنى الذي يخصنا عن المشار إليه الأكبر، المدلول الذي يجري تمييز مثل هذه الشرفة من زاويته. وهناك، بدلاً من ذلك العلاقات الضرورية الفاعلية في عالم لا يقع فيه شيء إلا بوصفه شيئًا يشبه، أو يختلف عن، أو يستنسخ، أو يعيد أداء دور شيء آخر[1].

والحال أن هذا التردد للأصداء وللتكرارات يحمل دائمًا مفارقة مثل هذا التكرار - فما يقع هو دائمًا مماثل لما يستنسخه ومع ذلك فهو مختلف عنه. وبالإضافة إلى ذلك ففي مواجهة هذه المفارقة، لا يتقرر شيء، ولا تقبل أية هرمية بسيطة للحقيقة وحيث يقع كل شيء بوصفه أثر ما يسبقه أو يليه، لا يتحدد شيء بوصفه الأصل، ولا ينفصل شيء عما يشبه أو يكرر، كأصل

---

(1) Bourdieu, Outline, pp. 109- 58; cf. Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, pp. 17-30. Jeans Baudrillard, The Mirror of Production, pp. 53- 67.

وبالمثل، فيما يتعلق بجرار الحبوب المستخدمة في الطهو: فلتحديد كمية الحبوب الموجودة فيها، توجد بهذه الجرار فتحات جانبية بحيث تشير الحبوب نفسها إلى مستواها ولا تقاس الكمية عن طريق جهاز قياس ما، كما لا تمثل على مستوى مجرد «تدل» تقسيماته الاعتباطية على كمية معينة، ولا وجود لشيء اعتباطي بهذا المعنى، فالحبوب تشير إلى مستواها عن طريق إشارة مباشرة أو تكرار مباشر.

بسيط، مطابق لنفسه، الطريقة التي يجري بها تصور وجود عالم واقعي خارج المَعرض. وليس هناك نظام هرمي للمقلد وما يجري تقليده، كما في مَعرض أو أي نسق آخر للتمثيل، فكل شيء يُقلَّد ويجري تقليده وليس هناك انقسام بسيط إلى نظام للنسخ ونظام للأصول، نظام للصور ولما تمثله للمعروضات وللواقع، للنص وللعالم الواقعي، للدالات وللمدلولات الانقسام البسيط الهرمي الذي هو بالنسبة للعالم الحديث، «ما يؤلف النظام» فنظام هذا العالم ليس نظام مَظهَر[(١)].

ولنتذكر مختتمين هذا الفصل أن الزائر الأوروبي قد وصل إلى هذا العالم تحتويه عادة فكرية عصيِّة على الاهتزاز، عادة جرى إنماؤها في عالم المَعرض. وصل مُزَوَّدًا بإيمان ميتافيزيقي، بلاهوت، أو بما سماه ماكس فيبر في بحثه عن «الموضوعية في العلم الاجتماعي» بـ«افتراض ترانسندنتالي» هو «أننا كائنات ثقافية» وقد قصد فيبر بذلك أننا نوع من الكائنات «يتخذ موقفًا قصديًا إزاء العالم ويخلع عليه مغزى»[(٢)]. وبفضل هذا الموقف الخاص، فإن مثل هذا «المغزى» يمكن أن يظهر بوصفه شيئًا منفصلاً عن «اللانهائية عديمة المعنى»، كما أصبح بوسع فيبر القول، للعالم الخارجي، ويكمن المغزى في المكان المفتوح، في أرض المَعرض العالمي وفي التنظيم المماثل للعالم القائم خارجه، بين ذاتية إنسانية وواقعية العالم الخاملة. ويقول لنا فيبر «ليست هناك قوى فاعلة غامضة عصيَّة على الحساب... وبوسع المرء، من حيث المبدأ، أن يسيطر على جميع الأشياء عن طريق الحساب. وهذا يعني أن العالم يتحرر من السحر، ولم يعد المرء بحاجة إلى الاستعانة بالسبل السحرية لكي يسيطر على الأرواح أو يتوسل إليها، مثلما فعل المتوحشون، الذين اعتبروا مثل هذه القوى الغامضة موجودة»[(٣)].

والحال أن الفرد الحديث بإيمانه بـ«عالم خارجي» وراء المَعرض، وراء كل عملية تمثيل، كمجال خامل ومتحرر من السحر - المدلول الأكبر، المشار إليه، الفارغ، الشرق الذي لا يتغير - إنما يخضع لسحر جديد وأكثر خبثًا. فالكيان الموضوعي الخامل لهذا العالم هو وقع

(1) Derrida, 'The double session', p. 191.

(2) Max Weber. ' "Objectivity" in social and social policy', in The Methodology of the Social Sciences, p. 81.

التشديد في الأصل، والترجمة محورة.

(3) Max Weber, 'Science as a vocation', From Max Weber: Essays in Sociology, trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 139.

لتنظيمه، لترتيبه كما لو كان مَعرضًا، وهو ترتيب يسمح بأن يظهر أن هناك وجودًا منفصلاً عن مثل هذا «العالم الخارجي» لكيانٍ ترانسندنتالي اسمه الثقافة، شفرة أو نص أو خريطة معرفية يكتسب «العالم» من خلال وجودها الغامض «مغزاه». ومن هنا فإن الزوَّار الأوروبيين للشرق الأوسط، الذين لم يعودوا متوحشين بل مدجنين على هيئة علماء وجنود وسياح، طيِّعين وفضوليين شأنهم في ذلك شأن الملايين من زوَّار المَعرِض، يتخذون موقفهم القصدى إزاء مُدُنِه وحياته، ويتوسلون إلى أرواح المغزى أن تنطق.

●●●

الفصل الثالث:

مَظَهر النظام



في شتاء (١٨٦٧ - ١٨٦٨م)، أتيحت لعلي مبارك وهو مدير، وأستاذ ومهندس مصرى ضليع، فرصةُ السفر إلى باريس في مهمة مالية لحساب الحكومة المصرية، ولزيارة المَعرض العالمي. وقد قضى عدة أسابيع - كما وصف في شيء من التفصيل فيما بعد - يدرس النَظم الباريسية الجديدة في مجال التعليم والصرف الصحي. فقد فحص المباني والكتب والبرامج الدراسية للمدارس الجديدة، وسار مع الزوَّار الآخرين عبر الأنفاق الضخمة لشبكة الصرف الصحي والتي أُقيمَت تحت شوارع مدينة هوسمان الجديدة. وقد عُيِّنَ لدى عودته إلى مصر ناظرًا للمعارف وناظرًا للأشغال العمومية، وعلى مدار العقد التالي، خَطَّطَ وبدأ بناء القاهرة الحديثة ونظام التعليم الحديث[1].

والحال أن تخطيط شوارع مدينة، وتخطيط مؤسسات التعليم لم يلتقيا عن طريق الصدفة وحدها، عن طريق صدفة ما في مجرى عمل فرد استثنائي. فالواقع أن مجرى عمل علي باشا مبارك كان يشير إلى شواغل عصره. وكانت الشوارع والمدارس تُبنَى بوصفها تعبيرًا وإنجازًا لنظام ثقافي، لترتيب اجتماعي، لنظافة طبيعية، كان يجري النظر إليها على أنها الحاجة السياسية الأساسية للبلاد. وقد تقرر مدُّ النظام الجديد للجيش والقرية النموذجية ليشمل المدينة والمدنيّ. وفي هذه العملية ظهرت إلى الوجود سياسة الدولة الحديثة. والحال أن طبيعة السياسة الجديدة، على نحو ما انبثقت في العقود الخمسة بين ستينيات القرن التاسعَ عشرَ والحرب العالمية الأولى، سوف تكون موضوع هذا الفصل والفصل الذي يليه. وفي هذا الفصل، من خلال البدء بتناول إعادة بناء المدينة الجديدة ثم من خلال التركيز على إدخال التعليم المدرسيّ، أودُّ استكشاف الصِّلات بين مناهج التنظيم التي سميتها بالتَّأطير ونوع جديد من الانضباط السياسيّ بين السكان.

في عمل روائيّ كُتبَ خلال تلك الفترة، قُصد به تعليمُ الناس والارتقاء بهم في لحَظَات يومهم الفارغةَ (وقد أصبحت مثل هذه اللَحظات مرئية، وبحاجة إلى الملء)، صوَّر علي مبارك الصلةَ بين النظام المكانيّ والانضباط الشخصيّ من خلال مقارنة بين حالة الحياة في مصر وحالتها في فرنسا، وقد رحل الأبطال في قصته بالسفينة من مصر إلى فرنسا. ولدى وصولهم إلى مارسيليا، أشار الزوَّار إلى الكمِّ والتنوُّع البالغَين للسفن،

(*) المقصود هو الدكتور محمد عمارة «المترجم».

(١) علي مبارك، الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ٩: ٤٩ - ٥٠.

والبضائع، وحركة المرور، والإنتاج، وإلى كيف أن أهل مارسيليا يؤدُّون عملهم بـ «الاجتهاد والغَيرَة والنشاط في طلب الرزق». ويكمن الطابع المميز للحياة في المدينة الفرنسية في نظام شوارعها وانضباط أولئك الذين يتحركون عبرها. وكان أقوى ما أثار عجبَ المسافر هو «ما رآه من اجتماع خَلق كبير لا يَسمَع لهم صوتًا ولا لغطًا كما هي عادة المصريين. . . . بل كلٌّ مشغول بأمر نفسه، سائرٌ في طريقه، مُحترزٌ من إضرار غيره وتغيير خاطره. ومع تنوع الأشغال والأعمال وكثرة العمال، فلا ضَرب ولا سب، فكأنهم اجتمعوا للصلاة، أو لسماع منشور من أحد الولاة. فلا يُسمَع بينهم إلا ألفاظٌ لابدَّ منها بين المتعاملين من غير صِياح ولا صُراخ»(١).

وقد حدث الشيء نفسه عندما اتجهوا إلى باريس، إذ كان ردُّ فعلهم الأول تجاه المدينة هو العجبَ: من حسن نظامها، وكثرة العالَم بها، وسعة شوارعها، وتَنظيمها وحركة التجارة بها، ومن زخرفة محلات التجارة، ونظافتها وحسن بهجتها». وداخل المحال، عجبوا «من حسن انتظامها»، ومن سير التعامل دون اضطرار إلى اللفظ والمساومة والصياح. كما زاروا الحدائق العامة في باريس وفرساي، حيث كان لعب الأطفال نفسه نظيفًا، ومَنظمًا، ومتميزًا بالهدوء. والحال أن الهدوء، والاجتهاد، ونظام الحياة في الشارع وفي الأماكن العامة كانت عينَ الخصائص التي أشارت إلى، وأتاحت الازدهار المادِّي الذي يتمتع به الفرنسيون وتقدم مجتمعهم. ولم يكن كل هذا يشبه في شيء شوارعَ القاهرة والإسكندرية، حيث «لا تكاد تمر بالناس ساعة من الساعات إلا ويحصل فيها تشويشُ خاطرِ المارِّين وإزعاجُهم من كثرة الصِياح والصُراخ والسبِّ وسماع الألفاظ الفظيعة»(٢).

ومن الضوضاء والتشويش في شوارع القاهرة، اتجه بطل مبارك مباشرة إلى جذر المشكلة: الانضباط والتعليم. لقد «تأمل في أصل ذلك «الاختلاف الكبير» وسببه فوجده ناشئًا من قوانين الضبط الابتدائية وطرق التربية الأولية فتعود كلٌّ على ما نشأ عليه».

عمل ما يجب الآن عمله

إذا كان لابد من اختيار حادث يرمز إلى ظهور السياسة الجديدة للدولة الحديثة، فسوف يكون ذلك في شتاء (١٨٦٧ – ١٨٦٨م) عندما حصل علي مبارك، لدى عودته من باريس،

(١) علي مبارك، عَلَمُ الدين، ص ص ٤٤٦– ٤٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١٦– ٨١٨، ٩٦٢– ٩٦٣، ٤٤٧.

على قصر في درب الجماميز في قلب القاهرة وأنشأ هناك مكتبه ومدارسه[١] وقد كتب: «بذلتُ جُهدي وشَمَّرتُ عن ساعد جدِّي في مباشرة تلك المصالح فقمت بواجباتها . . . وأجرَيتُ فيها تصليحات لازمةً للمصالح وجعلت السلاملك للديوان ووضعت كلَّ مدرسة في جهة من السراي وجعلتُ بها أيضًا ديوان الأوقاف وديوان الأشغال فسهل عليَّ القيام بها»[٢].

لقد جعل في القصر المدارس الإعدادية والهندسية الحكومية الجديدة، وافتتح هناك في العام نفسه مدرسة للإدارة وللغات ومدرسة للمساحة وللمحاسبات، وافتتح في العام التالي مدرسة للغة المصرية القديمة ومدرسة للرسم، مضيفًا فيما بعد عيادة، ومكتبة ملكية، ومدرجًا للمحاضرات العامة وللامتحانات، ومدرسة لإعداد المعلمين. ووضع في الموقع نفسه ديوان الأشغال العمومية، وهو الديوان الذي سوف يكون مسئولاً عن إعادة بناء المدينة، وديوان الأوقاف، وهو الديوان الذي كان يشرف على الكثير من الممتلكات ومصادر الدخل التي سوف تُهدَم لمدِّ شوارعَ جديدة عبر المدينة أو سوف تُصادَر لبناء المدارس في القرى والبنادر.

وقد تَلَت ذلك أعظمُ فترة للبناء وللهدم في المدينة منذ نمو القاهرة المملوكية في العقد الأول من القرن الرابعَ عشر[٣]. وجرى مدُّ بنية جديدة بين الطرفين الشمالي والغربي للمدينة القائمة ومدخلها الجديد من الإسكندرية وأوروبا، محطة السكك الحديدية، مع إتاحة قطَع من الأرض لكل من يريد إنشاء مبنىً ذي واجهة خارجية أوروبية. والحال أن «تحويل مدينةَ القاهرة من زاوية جمالية«كما جاء في وصف أحد أولئك المسئولين، كان يتطلب »شغلَ وتسويةَ الأرض الخراب حول المدينة، وفتحَ طرق رئيسية وشرايين مواصلات جديدة، وإنشاءَ ميادين وأماكن مفتوحة، وزرعَ الأشجار، وتمهيدَ الطرق، وبناءَ المصارف، والكنسَ والرشَّ المنتظمَين». وكان هذا التنظيم المكاني بدوره يتطلب «إزالة بعض التجمعات العشوائية البشرية

(١) دلَّ استحواذ الحكومة على هذه الملكية في الوقت نفسه على قطيعة مصر الناجحة مع سلطة اسطنبول، وكان القصر مقر إقامة مصطفى فاضل، وهو أخ غير شقيق للخديوي، والذي كان قد عمل ناظرًا للمالية لدى السلطان العثماني في اسطنبول وتآمر لكي يصبح خليفة لإسماعيل. وقد فشلت المؤامرات، وفرَّ مصطفى فاضل إلى باريس وجرى الاعتراف بإسماعيل وبالمنحدرين من صلبه حكامًا لمصر

erif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princton University Press, 1962), pp. 42-8,276.

(٢) مبارك، الخطط، ٩ : ٥٠.

(3) See Janet Abu-Lughod, Cairo: 1001 Years of the City Victorious, pp. 98-113 Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, pp. 91-2, 94.

من الداخل»، لأن الشوارع الجديدة، كما تُبيِّن الخريطة، لم تترك المدينة القائمة على حالها[١]. ومن قصر الخديوي إسماعيل الجديد، قصر عابدين، القريب من القصر الكائن في درب الجماميز الذي يضم المدارس الجديدة. جرى شقُّ شارع محمد علي على نحو مائل عبر المدينة العتيقة. وكان طوله كيلومترين، وكان يعترض طريقه نحو أربعمائة بيت كبير، وثلاثمائة بيت أصغر، وعدد كبير من المساجد، والمطاحن، والمخابز والحمامات[٢]. وقد هُدمَت هذه كلها أو أُزيلَت أنصافُها وتُركَت قائمةً كبيوت دمى دون حائط خارجي، بحيث إنه عندَ استكمال الطريق، كان المنظر يشبه «مدينة تعرضت مؤخرًا للقصف، حيث بيوت في كل مراحل الهدم، وإن كانت لا تزال مأهولة بالسكان، تكشف عن أغرب مشاهد الغرف الداخلية المنزلية، وتتجهَّم في وجهك»[٣].

وإذا كانت مثل هذه التدابير تبدو عديمةَ الرحمة، فيجب تذكُّر أنها، شأنها في ذلك شأن السياسات التعليمية التي سوف أتناولها فيما بعد، كانت تتمشّى مع النظرية الطبية والسياسية السائدة. فقد اعتُبر اضطراب وضيق الشوارع التي أزالتها الشوارع الجديدة سببًا رئيسيًا للأمراض البدنية وللجريمة، مثلما كان عدمُ الانضباط وغيابُ التعليم المدرسيّ بين سكانها السببَ الرئيسيَّ لتخلُّف البلاد. وقد قُبلَت الحجةُ الطبيةُ وفقا لنظرية العدوى عن طريق عَفَن الأبخرة، والتي كانت قد حلَّت مؤقتًا في أوروبا القرن التاسعَ عشرَ محلَّ النظرية الجرثومية المنافسة كتفسير لانتقال الأمراض[٤]. وصار يجري النظر إلى أن العدوى لا يمكن إيقافُها عن طريق الحجر الصحيّ والعزل، وهي ممارسات شاعت في مختلف أرجاء عالم البحر المتوسط بما في ذلك مصر، وكان الليبراليون الإنجليز قد شنوا في العقود الأخيرة حملة ضد طغيانها. فما كان لازمًا هو أن تُزالَ من المدينة المواقعُ التي تنبعث منها أبخرة المرض العَفِنة، مثل «الجبَّانات... والمجاري، والبالوعات وكل أماكن العفونة والتحلل»، وهدم البيوتَ للسماح بالمرور الطليق للهواء والضوء. وقد جعلت النظريات الجديدة ذلك مسألة مُلحة. بل لقد طُرحَت أسئلة، بالنظر إلى عدد الجثث البشرية المدفونة وحدها، عما إذا لم تكن كل تربة مصر قد أصبحت مشبعة إلى أبعد حدٍّ بالمواد المثيرة للعفَن بحيث لم يعد بوسعها أن تتحلل تمامًا.

(1) Abbate-Bey, 'Questions hygiéniques sur la ville du Caire', Bulletin de l'Institut égyptien, 2nd series, 1 (1880): 69.

(2) Abu-Lughod, Cairo, p. 113.

(3) Edwin De Leon, The khedive's Egypt (London: Sampson Low & Co., 1877), p. 139.

(14) William H. McNeill, Plagues and Peoples (New York: Doubleday, 1976), pp. 266-78.

ومع مثل هذه الأسباب الطبية والسياسية المُلحَّة المؤيدة لإنشاء مدن مفتوحة، تلازمت حجج اقتصادية ومالية. فالشوارع المفتوحة، جيدة الإضاءة مفيدة ليس فقط للصحة وإنما أيضًا للتجارة، لأنها تُجسِّد مبدأ إمكانية الرؤية والتفتيش، والذي جرى توضيح فائدته التجارية في المعارض العالمية. إذ سوف يصبح أكثرَ سهولةً للحفاظ على نظام «داخل» المدينة المظلم، بعد تطهيره من تجمُّعاته البشرية العشوائية، وسوف تسمح الإضاءة الاصطناعية للمَحالِّ، ولأماكن التسلية الجديدة أن تعمل ليلاً. ومن الناحية المالية، فإن الحاجة إلى النظافة في الشوارع تعكس العلاقة حديثة التصور بين المدينة كمكان للاستهلاك والريف كمكان للإنتاج. وقد قيل إن الحكومة، بتنظيفها شبكة صرف صحيّ، سوف تحقق قيمة البراز البشرى لكل فرد. إذ «يجب على المدينة أن تعيد إلى الريف على شكل سماد ما يعادل ما تحصل عليه على شكل مواد استهلاكية». ففي هذه المبادلات لاقتصاد استهلاكيّ جديد، أصبح كل شيء تمثيلاً لقيمة معينة؛ بل إن روائح المدينة نفسها قد جرى إدخالها في اقتصاد المعاني. فقد قيل «إن كل رائحة عَفَنة في البيت، في الشارع، في المدينة، تعني . . . . خسارة سماد في الريف»[1].

والحال أن مدينة طنطا الواقعة في الدلتا، والتي كسبت جالية أوروبية ملحوظة خلال عهد إسماعيل، كانت أحد المراكز الإقليمية العديدة خارج القاهرة التي شملتها هذه المناهج الجديدة لـ «التنظيم». وقد أوضح وكيل ديوان المدارس، في كتاب مدرسيّ كتبه عن الجغرافيا المصرية «أنها كانت ضيقة الحارات، قليلة الانتظام، فكانت كثيرة الرطوبة والعفونة بعدم تمكن الهواء وأشعة الشمس من الدخول في خلالها». وما كان مطلوبًا هو «التنظيم»، وهي كلمة غالبًا ما ترجمت بـ «التحديث» بالنسبة لتلك الفترة، مع أنها تعني شيئًا أكثر قربًا من «خلق النظام» أو «خلق الانتظام». وفي هذا السياق، يمكن أن تعني مجرد «تنظيم الشوارع»، وقد أصبحت اسمَ إدارة الأشغال العمومية. وقد حصلت طنطا، شأن معظم المدن الكبيرة الأخرى في مصر في تلك الفترة، على اثنين من الموظفين العموميين من القاهرة، مهندس تنظيم وموظف طبيّ، جرى، بناءً على أوامرهما، هدمُ البيوت لفتح الحارات التي كانت تقود في السابق إلى الأفنية، ومدِّ شوارع رئيسية عظيمة عبر المدينة[2].

وكان «اضطراب» القاهرة والمدن الأخرى قد أصبح فجأة مرئيًا. فالمجال الحَضَريّ الذي تحرك إليه المصريون كان قد أصبح مسألة سياسية، مادة يتعيَّن «تنظيمها» عن طريق بناء شوارعَ

(1) Abbate-Bey, 'Questions hygiéniques', pp, 59, 61,64

(٢) محمد أمين فكري، جغرافية مصر (القاهرة، مطبعة وادى النيل، ١٨٧٩)، ص ٥٣.

رئيسية عظيمة تتفرع من الوسط الجغرافيّ والسياسيّ. وفي اللحظة نفسها، فإن المصريين، وهم يتحركونَ عبر هذا المجال، قد أصبحوا بالمثل موادَّ، ورُئي أن عقولهم وأجسامهم بحاجة إلى الانضباط والتدريب، وهكذا فإن المكان، والعقول، والأجسام قد اكتسبت كلها طبيعةً ماديّةً في لحظة واحدة، في اقتصاد مشترك للنظام وللانضباط.

وقد أُشيرَ إلى الارتباط بين النظام الحَضَريّ والانضباط الفرديّ في الموقع غير العاديّ للمدارس الجديدة. فقد وُضعَت في مركز المجال الحَضَريّ، الذي كانت الشوارع الرئيسية الجديدة تتفرع منه إلى الخارجَ. وكان من الأفكار المبتكرة للقرن التاسعَ عشرَ أن أماكن التعليم الحكومي يجب أن تحتل وسط المدينة. وعندما أنشأ محمد علي المدرسةَ العسكريةَ الأولى قبل أكثرَ من ستين سنة، في عام ١٨١٦، فقد أُقيمَت في القلعة، المُنتصبة على الطرف الجنوبيّ الشرقيّ للمدينة. ثم أُنشئَت فيما بعد أماكنُ أخرى للتدريب العسكَريّ، في بولاق، وفي قصر العيني، وعند القناطر الخيرية وفي الجيزة، وفي الخانكة، وفي جزيرة الروضة، وفي العباسية. ولم يُبنَ أيٌّ منها في القاهرة نفسها، بل كانت تُبنَى دائمًا (كما هو حال الثُكنَات الجديدة) في القرى أو الضواحي البعيدة. إلا أنه بحلول الوقت الذي وصل فيه إسماعيل، حفيد محمد علي، إلى السلطة، في عام ١٨٦٣، كانت مدارسُ جَدِّه العسكرية قد طالتها، في معظمها، يدُ الإهمال وجرى إغلاقُها[١].

وكان إسماعيل قد أنشأ، في غضون أسبوع من توليه السلطة، ديوانًا للمدارس، والحال أن إبراهيم أدهم، المُفَتِّش الحكومي الذي اشتُهر بالفعل بغرامه بالنظّارات الملونة، والذي كان مسئولاً من عام ١٨٣٩ إلى عام ١٨٤٩ عن إدارة مدارس الحكومة ومصانعها وترساناتها وورشها، قد أصبح مسئولاً عن المدارس وحدها. وقد اتجه إلى إنشاء مدارسَ ابتدائية وإعدادية حكومية في القاهرة والإسكندرية[٢]. وفي أكتوبر ١٨٦٧، عُيِّن علي مبارك وكيلاً

(١) كانت المدارس الحكومية الموجودة: مدرسة عسكرية، أُنشئَت في عام ١٨٦٢ ثم أُغلقَت في عام١٨٦٤، ومدرسة بحرية ومدرسة طبية في قصر العيني تعرَّضت لإهمَال شديد. وتمثلت مجموعَة أخرى من المدارس الجديدة في المدارس التي أنشأتها جاليات الأجانب المقيمين في مصر والمبشّرون الأوروبيون والامريكيون، وذلك في عهد سعيد باشا أساسًا (١٨٥٤ - ١٨٦٣).

James Heyworth-Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, pp. 323, 340.

(٢) أمين سامي، تقويم النيل وأسماء من تولّوا أمر مصر مع مدة حكمهم عليها وملاحظات تاريخية عن أحوال الخلافة العامة وشئون مصر الخاصة، ٣ : ١٦ - ١٧؛

185, 225, 347. Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, pp

للديوان. وكانت تعليماتُه هي «ملاحظةَ المكاتب(*) الأميرية والأهلية الموجودة في مصر(**) والبنادر والأقاليم والاهتمام بإصلاحها ونظامها والاعتناء بحسن إدارتها»[1]. ثم سافر لزيارة المَعرِض العالميّ في باريس، وعاد لإنشاء مكتبه ومدارسه في القصر في المركز الجديد للمدينة.

ويمكن لوضع المدارس في مركز المدينة أن يرمز إلى اللحظة التي ظهرت فيها سياسة جديدة للدولة الحديثة. وقد امتدَّ من هذا المركز مسطَّح مجال لم يكن له وجود من قبل. فقد جرى إنشاء التعليم بوصفه ممارسةً مستقلةً، تمتدُّ لتشمل «مجّمل مسطَّح المجتمع»، من أجل هدف متميز. إذ كان التعليم المدرسي الجديد الذي أُدخل في أوائل القرن في ظل محمد علي يستهدف إنتاج جيش والفنيين المتميزين المرتبطين به؛ أما التعليم المدرسيّ الآن فقد كان عليه إنتاج المواطن الفرد.

ولفهم ما كان مقصوداً في نسق تعليم مدرسي مدني، يمكن اختيار تجديدين هامين من أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ كإبانة: المكتب النموذجي في القاهرة والمدرسة المصرية في باريس.

وسوف أبدأ بالمدرسة النموذجية، التي كان إبراهيم أدهم قد أنشأها في عام ١٨٤٣ في قاعة رحبة مرتبطة بالمدرسة الابتدائية العسكرية[2]. وكان غرضُها هو إدخالَ ما يُسمَّى بمنهج لانكستر في التعليم المدرسيّ إلى مصر.

الطاعة المطلقة

كانت مدارس لانكستر أو مدارس «التحسين المتبادل» قد استُحدثَت لتعليم الطبقات الصناعية في إنجلترا. وكان فريق من عشرين مصريًا قد أُرسل للدراسةَ في مدرسة جوزيف لانكستر المركزية في لندن في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ، وفي عام ١٨٤٣ كان أدهم نفسه قد عاد مؤخرًا من إنجلترا، حيث كان قد أُرسل لدراسة تنظيم المصانع. وكانت مدرسة لانكستر، شأنها في ذلك شأن المصنع، تتألف منَ قاعة رحبة واحدة، تضم صفوفًا من مناضدَ ذات أماكنَ مرقمة ترقيمًا فرديًا لزهاء ألف طالب. وكانت كل منضدة تشكِّل «فصلاً» من ثمانية طلاب أو عَشرة، وكانت تحت إشراف طالب عَرِّيف كان يرصد سلوك الطلاب

(*) (المدارس المترجم).

(**) (القاهرة المترجم)

(١) أمر خديوي بتاريخ ١٣ جمادى الثانية، ١٢٨٤ هجرية، في سامي، تقويم النيل، ٣ : ٧٢٢.

(٢) أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، ص ٢٠٠ - ٢٠٥.

الآخرين وعملهم. ولدى إطلاق صفارة أو دق جرس، كان كل فصل ينتقل من منضدته إلى إحدى السبورات الموضوعة على الجدران في كل القاعة، وكان يقف على خط شبه دائرى محدد على اتساع الأرضية. وكانت السبورات مُرقَّمة في تتال لصعوبة متصاعدة، حيث كُتبَت على كلٍّ منها حروفٌ، أو أرقامٌ، أو كلماتٌ كان طالبٌ عَرِّيفٌ آخر يتولى تعليمها للطلاب.

وكان يجري تعليم طلاب الفصول «أن يحسبوا خطواتهم صامتين، عند دورانهم داخل المدرسة في طابور متراصٍّ. وذلك لمنع ما يمكن أن يحدث في الغالب من المجموعات، التي تسير كل منها في أعقاب الأخرى. أو تتدافع. وفي هذه الحالة فإن حسابهم لخطواتهم يفرض الانتباه إلى موضوع واحد. ويمنع السلوك غير المنظم. وليس مطلوبًا أن يكون الحساب دقيقًا، أو أن يكون خطوة منتظمة، بل أن يحاول كل طالب السير على مسافة شبه منتظمة من الطالب الذي يسبقه»[1] كما كان عَرِّيف كل فصل مسئولاً عن «نظافة ونظام وتقدم كل فتى فيه»[2] وكان الطلاب يحصلون على كل المعارف وهم واقفون، إذ قيل إن هذا أفضل للصحة، إلا في فترات معينة حينما كانوا يعودون إلى مناضدهم ويجلسون لتمرين الكتابة. وكان التمرين يتبع تعليمات مرقمةً (يحفظها العُرَفاء عن ظهر قلب)، حيث يكتب كل الطلاب الكلمات نفسَها أو الحرفَ نفسَه، بادئين الكلمةَ أو الحرفَ في اللحظة نفسها ومُنهين لها أو له في اللحظة نفَسها.

«٩ : الأيدي على الرُّكب. يجري نقل هذا الأمر من خلال دقة جرس واحدة؛ ١٠ : الأيدي على المنضدة، الرأس مرفوعة؛ ١١ : نظفوا الألواح الاردوازية: كل طالب ينظف لوحه الاردوازى بقليل من الرُّضاب، أو يستحسن أن يكون ذلك بقطعة من القماش؛ ١٢ : اعرضوا الألواح الاردوازية؛ ١٣ : العُرَفاء، فتّشوا. يفتّشون الألواح الاردوازية لمساعديهم ثم الألواح الاردوازية لطلاب منضدة كلٍّ منهم. ويفتّش المساعدون الألواح الاردوازية لطلاب مناضدهم ويرجع كل إلى مكانه»[3].

---

(1) Joseph Lancaster, 'The Lancasterian system of education' (1821), in Carl F. Kaestle, ed., Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement: A Documer tary Histiry, pp. 92-3.

(2) Joseph Lancaster, 'Improvements in education as it respects the industrious classes of the communityì' (1805), in kaestle, ed., Joseph Lancaster, p. 66.

(3) R.R. Tronchot, ' L'enseignement mutuel en France', cited Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, p 315, n. 5. =

وكان من الواجب أن تكون مثلُ هذه التعليمات قليلةَ العدد ومتكررةً في الغالب. فقد كفل ذلك أن السلطة، بدلاً من أن تكون مركزةً في الأمر الشخصي الصادر عن ناظر، سوف «يجري نشرها بصورة منهجية على المدرسة كلها، وسوف تكون قادرة على التفويض، دون نقصان، إلى أيّ ممثل.[1]».

وللمساعدة على نشر السلطة، كان يجري إصدار الأوامر عن طريق تلغراف إشاريّ. والحال أن «التلغراف الموضوع على رأس المدرسة، يتألف من ستة أذرع، طول كل ذراع منها نحو أربع بوصات وعرضه ثلاث بوصات. وتتحرك هذه الأذرع على محاور، في جوانب إطار خشبي، وعلى كل جانب حرف كالحرف ألف: إلى الأمام، والذي تستدير المدرسة كلها، لدى رؤيته، إلى جهة الناظر؛ أو ألف. ألف. ألف: اعرضوا الألواح الاردوازية، والذي تعرض المدرسة كلها، لدى رؤيته، الألواح الاردوازية. ويجري شد انتباه المدرسة إلى ذلك عن طريق جرس جدٌّ صغير ملحق، لا يتطلب دقًا عاليًا بل يتميز بصوت واضح حادٍّ». وقد دَرَّبت الإشاراتُ التلَغرافيةُ الطالبَ على «الطاعة المطلقة»، مما خلق «نسق نظام». والحال أن الوقع البصري لهذا النظام، من موقع نظر الناظر الفرد على رأس المدرسة، كان ملحوظًا. وعلى سبيل المثال، فإن:

من المرغوب فيه معرفة أن يدي كل فتًى في المدرسة نظيفتان. عندئذ يصدر أمر: «اعرضوا الأصابع». وعلى الفور يرفع كل طالب يديه ويَمُدُّ أصابعه. ثم يَمُرُّ العرفاء بين مناضد فصولهم، ويفتّش كلٌّ منهم فصلَه. وهكذا يجري فحص النظافة في المدرسة كلها في خمس دقائق، وتساعد ممارسة التفتيش، والتي يتوقعها الطالب، على تعزيز النظافة الاعتيادية. وفي مدرسة من ثلاثمائة طالب، سوف يجري عرض ثلاثة آلاف إصبع وإبهام في دقيقة، فيكون الوقع على العين جدّ فريد، مثلما يكون الفحص جدّ مفيد[2].

وإلى جانب العُرَفاء الطلاب الذين كانوا يتولّون التعليم والإشراف، كان هناك عرفاء

= الترجمة محوَّرة، وقد أُدخلت مدرسة التحسين المتبادل من إنجلترا إلى فرنسا في عام ١٨١٤، وبحلول عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ، عندما ذهب مصريون إلى هناك ولاحظوا مناهج التعليم، كان هناك ١٢٠٠ مدرسة من هذا النوع . . .

(Kaestle, ed., Joseph Lancaster, pp. 30- 31)

(1)Lancaster, 'The Lancasterian system of education', p. 91.

(2)ibid. pp. 94, 95-6.

يتولَّون ترتيب الطلاب في نظام الجلوس، وعُرَفاء يتولَّون الإشراف على الألواح الاردوازية، وعُرَفاء يوزِّعون الأقلام ويَبرُونَها، وعُرَفاء يتولَّون تحري غياب الطلاب، وعَرِّيف عام يشرف على العُرَفاء[١].

لقد كانت المدرسة نسقَ انضباط تامٍّ. فقد كان يجري تحريك الطلاب باستمرار من مهمة إلى مهمة، مع ضبط واستخدام كل حركة وكل مكان. وكان يجري تنظيم كل جزء من الوقت، بحيث يكون الطالب في كل لحظة منشغلاً إما بتلقي الدرس، أو بتسميعه أو بالإشراف، أو بالتفقُّد. وكانت تقنية جرى فيها التنسيق بين الموقع الدقيق والمهمة المحددة لكل فرد في كل لحظة، بحيث يؤدون واجباتهم معًا كآلة. وجرى نشر السلطة والطاعة، دون نقصان، في المدرسة كلها، بإدخال كل فرد في نسق للنظام. وكانت المدرسة النموذجية نموذجًا للمجتمع الأمثل.

وفي عام ١٨٤٧، بعد أربع سنوات، كانت المدرسة النموذجية في القاهرة تضم تسعة وخمسين طالبًا، وليس معروفًا إلى أي مدّى أخلصت في السير على نهج الأصل الإنجليزيّ. وإن كانت مدرسة لانكستر قد حظيت بالتشجيع النشيط في الخارج من جانب أنصارها الإنجليز كنموذج يُحتَذَى، يمكن أن يُستَنسَخ في الخارج بصورة دقيقة نمطه الهندسي وسيرُ عمله الرياضي، وهو ما حدث بالفعل، في شتى أرجاء العالم تقريبًا[٢]. وكانت مدرسة القاهرة تحت إشراف عبد الرحمن رشدي، الذي كان قد درس منهج لانكستر في إنجلترا وعمل فيما بعد ناظرًا للمعارف. وأيًا كان الأمر، فقد اعتُبِرَت التجربةُ ناجحةً، وفي عام ١٨٤٧ جرى استصدار أمر لإنشاء مدرسة على غرار مدرسة لانكستر في كل قسم من الأقسام الثمانية لمدينة القاهرة[٣]. ولم تكن هذه المدارس لخلق جنود، بل لخلق أعضاء مجتمع منضبطين. وقد سُمِّيَت بمكاتب الملة، تمييزًا لها عن المنشآت العسكرية، وخُطِّط لبنائها في طول البلاد وعرضها.

(١) عبد الكريم، التعليم في عصر محمد علي، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

(2) Kestle, ed., Joseph Lancaster, pp. 29-34.

أُدخلت مدارس «لانكستر» النموذجية في الفترة. نفسها في اسطنبول. انظر

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 102-6.

(٣) عبد الكريم، التعليم في عصر محمد علي، ص ٢٠٩.

مدرسة باريس:

في الفترة نفسها، بين عامي ١٨٤٤ و ١٨٤٩، أنشأت الحكومةُ المصريةُ مدرسةً في باريس، نظَّمَتها وأدارَتها وزارة الخارجية الفرنسية، أدخلَت دستورَ نظامٍ وطاعة مماثلاً. وكان من بين الطلاب المصريين الذين أُرسلوا للدراسة هناك إسماعيل باشا، الذي سوف يحكم البلاد فيما بعد، وعلي مبارك، الذي سوف يكون فيما بعد من نُظَّاره، ونسبةٌ هامةٌ ممن صاروا فيما بعد رجالَ تعليم وإدارة. وحاولوا اعتباراً من ستينيات القرن التاسعَ عشرَ بناءَ نسق جديد للسلطة الانضباطيةِ في مصر[١]. وفي أكتوبر ١٨٤٤، كانت وزارة الحربية قد ساعَدت الموظفين المصريين المسئولين في رسم نظام داخلي للمدرسة الجديدة. وهو مبيَّن في الجدول التالي[٢].

النظام الداخلي للمدرسة المصرية في باريس، أكتوبر ١٨٤٤:

١- على التلاميذ أن يحترموا الأساتذة والمعيدين والموظفين ويطيعوهم ويحيوهم بإشارة التعظيم العسكرى عند مقابلتهم.

٢- يُنادَى على التلاميذ في كل صباح بعد النفخ في بوق اليقظة بربع ساعة، ويُقدَّم لناظر المدرسة كشفٌ بأسماء الغائبين. في حالة وجود الجميع يُذكَر ذلك.

---

(١) جرى إرسال ستة وستين تلميذاً للدراسة في المدرسة. وإلى جانب إسماعيل باشا وعلي مبارك، كان من بينهم، علي إبراهيم، الذي صار فيما بعد ناظراً للمدرسة الابتدائية الحكومية في ظل إسماعيل، وناظراً للمعارف وناظراً للحقَّانية في ظل توفيق؛ ومحمد شريف، الذي صار فيما بعد ناظراً للخارجية في ظل سعيد، ورئيساً للجمعية التشريعية وناظراً للمعارف في ظل إسماعيل، ورئيساً لمجلس النظار عدة مرات في ظل توفيق؛ وسليمان نجاتي، ناظر المدرسة العسكرية في ظل سعيد، ومدير المدارس العسكرية في ظل إسماعيل، وأحد قضاة المحاكم المختلطة فيما بعد؛ وعثمان صبري، ناظر مدرسة الأمراء، التى أنشأها توفيق، وأحد قضاة المحاكم المختلطة فيما بعد، ثم رئيس محكمة الاستئناف المختلطة؛ وشحاته عيسى، مدير كلية أركان الحرب في ظل إسماعيل؛ ومحمد عارف الذي تولى العديد من المناصب الحكومية وأسس جمعية المعارف لنشر الكتب النافعة ودار النشر التابعة لها، مطبعة المعارف (انظر أدناه)؛ ونوبار الأرمني الذي صار فيما بعد ناظراً للأشغال العمومية وللخارجية في ظل إسماعيل، ورئيس مجلس النظار ثلاث مرات في ظل توفيق؛ وسعيد نصر، الذي تولى العديد من المناصب الإدارية في مجال التعليم في ظل إسماعيل، وعُيِّن قاضياً في المحاكم المختلطة في عام ١٨٨١، ورئيساً فخرياً للمحاكم المختلطة في عام ١٩٠٣؛ ومصطفى مختار، الذي عُيِّن مُفَتِّشاً لمصر العليا، ثم مُفَتِّشاً لمصر السفلى؛ وصادق سالم شنن، الذي صار فيما بعد ناظراً للمدرسة الابتدائية الحكومية، وللمدرسة الإعدادية الحكومية، وأخيراً لمدرسة الهندسة وللكثير من المدارس الأخرى.

Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, pp. 253-59.

عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدَي عباس الأول وسعيد، ص ص ٢٢٦- ٣٦٦.

(٢) عمر طوسون، البعثات العلمية، ص ١٧٦- ١٧٩.

٣- تتعيَّن ساعة المناداة بحسب فصول السنة . وكل تلميذ لا يجيب عند المناداة يُحرَم من أحد يومي الخروج الأسبوعي . وإذا تكرر منه ذلك يُجَازَى بغرامة .

٤- لا يدخل المدرسةَ أيُّ كتابٍ أو رسمٍ إلا بإذن خاص .

٥- ألعاب النرد والورق والميسر كلها ممنوعة .

٦- ليس لتلميذ ما أن يدخل في غير القسم المخصص له .

٧- يجب على كل تلميذ أن يكون داخل المدرسة وخارجها مرتديًا الكسوة المقررة له وعليه الاعتناء بها .

٨- ليس للتلاميذ حق استخدام الخدم في أمور خارج المدرسة إلا بعد الحصول على إذن .

٩- كل حزمة أو ملف مُعَدٍّ للدخول في المدرسة باسم أيِّ تلميذ يجب أن يطَّلع عليه حاجبُ الباب .

١٠- يُمنَع دخول أيِّ مادة كيميائية بالمدرسة وكذلك موادُّ الغذاء والنبيذُ وسائرُ المشروبات الروحية .

١١- أيام الخروج من المدرسة هي الأحد والخميس . ففي يوم الأحد يمكن خروج التلاميذ الساعة العاشرة صباحًا ؛ وفي يوم الخميس في منتصف الساعة الثالثة مساءً . ويجب عليهم العودة في الساعة العاشرة مساءً عدا الذين يحصلون على إذن بالتأخُّر من أميرالاي ناظر المدرسة ؛ وكل طلب من هذا القبيل، يجب أن يتوجَّه إليه . إذ لا يمكن لأي تلميذ أن يخرج في غير هذه المواعيد أو يتأخر عنها إلا بإذن منه . وعلى التلاميذ أن يوقِّعوا بإمضاءاتهم في السجل الذي عند حاجب الباب وأن يبيِّنوا فيه وقت رجوعهم . والذين يُرخَّص لهم بالخروج يوقِّعون بإمضاءاتهم عندما يزايلون المدرسة .

١٢- لا يُسمَح لأيِّ تلميذ أن يُدخِلَ شخصًا أجنبيًا في المدرسة .

١٣- لا يُسمَح للتلاميذ أنْ يكون لهم غرف في المدينة بأي حجة كانت .

١٤- معاقبة التلاميذ تكون إما بحرمانهم من الخروج مرة أو أكثر وإما بحجزهم في غرفهم وإما بتوقيع غرامات عليهم .

١٥- العقاب يُلزِم التلميذَ أن يواصلَ الدراسةَ في يوم الأحد من الساعة العاشرة صباحًا إلى منتصف الساعة الثالثة مساءً، وفي يوم الخميس من الساعة السابعة إلى التاسعة والربع مساءً .

١٦- يجب أن تُوجَّه الطلباتُ إلى ناظر المدرسة بواسطة الجاويشية من التلاميذ.

١٧- يجب على التلاميذ أن يلزموا الصمت حين دخولهم حُجُرات التدريس والأماكن تُوزَّع عليهم في كل حجرة منها بالاقتراع مرة واحدة.

١٨- لا يجوز لأيِّ تلميذ أن يغيِّرَ موضعه في حجرة من حُجُرات التدريس أو ينتقل إلى حجرة غير حجرته بدون إذن. وهذا النظام يُتَّبَع في الفصول جميعها.

١٩- يجب على التلاميذ في أثناء الدراسة أن يمتنعوا عن اللعب بالكلية وأن لا يُحدثوا أيَّ ضوضاء وأن يكفُّوا عن كل ما ينشأ عنه انصراف جهودهم عن المثابرة في الدَرس؛ والكلامُ بصوت عالٍ منهيٌّ عنه وكذلك الاشتغال بغير الدرس.

٢٠- لا ينبغي للتلاميذ أن يتركوا حُجُرات التدريس لأجل الدخول في غرفهم أو التمشِّي في الردهات أو الحديقة.

٢١- ليس لتلميذ ما أن يترك حجرة التدريس قبل انتهاء الدرس وقبل الإيذان بالفراغ منه.

٢٢- أعمال الرسوم جميعها يوقِّع عليها التلاميذ بإمضاءاتهم ثم يَضُمُّ المعلمُ بعضَها إلى بعضٍ بعد فراغهم منها.

وكما في مدرسة لانكستر النموذجية، كان التعليمُ عمليةَ انضباط وتفتيش وطاعة متواصلة. فالمدرسة، شأنها في ذلك شأن الجيش، تتيح تقنيات غير مسبوقة يمكن من خلالها «تثبيت» الطلاب في أماكنهم وتنظيم حَيَوَاتهم تنظيمًا دقيقًا. وقد جرى تحديد كل ساعة من ساعات اليوم وتقسيمها إلى أنشطة منفصلة تتقرر حدودُها ليس في انطلاق النشاط بل في الأبعاد المجردة للساعات وللدقائق. وكانت حياة الطلاب في باريس تتميز بالبنية اليومية التالية[1]:

٥,١٥ : الاستيقاظ.

٥. ١٢-٦,٤٥ : الاستذكار.

٦,٤٥ -٧,٤٥ : تناول الإفطار.

٧,٤٥ - ٩,٤٥ : العلم العسكرى أو التحصين.

١٠. ٠٠ - ١٠,٤٥ : تناول الغداء.

١٠,٥٠ : المناداة على الأسماء.

(1) Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, p. 246.

١,٠٠ - ١١,٠٠ : الرياضيات، الجغرافيا، التاريخ.

١,١٥ - ٣,١٥ : اللغة الفرنسية.

٣,١٥ - ٥,١٥ : علم المدفعية.

٥,١٥ - ٦,٤٥ : تناول العشاء.

٧,٠٠ - ٩,٠٠ : التمرينات العسكرية.

١٠,٠٠ : إطفاء الأنوار.

وبين الاستيقاظ الذي يفتتحه وإطفاء الأنوار الذي يَرمُز إلى نهايته، يرتسم «الوقت» على المسطَّح الخارجي للنهار. والحال أن بدعة الجدول الزمنيّ تُوزِّع بعد الوقت بحيث يشكِّل إطارًا، يتعيَّن فيه احتواء أنشطة المدرسة، والأكل، والتمرين.

وعن طريق عملية يمكن اعتبارُها مماثلة، يجري توزيع الأفراد توزيعًا مقصودًا على مواقعَ سابقة التنظيم، فيُوَزَّعون في كل فصل على مناضدَ «مخصصة» لهم «بصفة دائمة». والحال أن «الطالب لا يُسمَح له بتبديل مكانه في أيٍّ من الفصول دون إذن؛ ويلزم اتباع هذا الأمر في كافة الفصول». وبالمثل، فإن لكل طالب رتبةً عسكريةً فهو إما أن يكون عَرِّيفًا، أو رقيبًا، أو رقيبًا أول[1]. وهناك اهتمام دقيق بانضباط الرتبة والمكان. وليس المكانُ الخاصُّ هو الشيءَ الهامَّ - إذ يمكن تحديد المناضد عن طريق سحب القرعة - بل فعل التسكين والإبقاء في المكان.

أما العقاب فهو تعبير أكثر صرامة عن هذا الاهتمام بالنظام. ولم يكن التوبيخُ وعقابُ السلوك الخاطىء شيئًا جديدًا، وكانت العقوباتُ هنا في الواقع أقلَّ قسوةً من عقوبات المدارس العسكرية السابقة المذكورة في الفصل الثاني. وذلك أن الطلاب صاروا يُحرَمون من الخروج أو يُحتَجَزون في غرفهم بدلاً من أن يُضرَبوا بالكرباج، وبهذا الشكل صار العقابُ جانبًا من جوانب الانضباط، جانبًا من جوانب تقنية السيطرة المتواصلة هذه والتي يتمثل منهجها في التسكين، والتقسيم، وتعيين الحدود[2].

وكما هو الحال مع مدرسة لانكستر، فإن جانبًا جوهريًا من جوانب هذا الانضباط يتمثل في فعل التفتيش. ففي الخامسة والرُّبع من كل صباح يجري إيقاظ الطلاب لكي يصطفوا ويتم

(1) Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, p. 246

(2) Cf. Foucault, Discipline and Punish, pp. 135-228

تفتيشهم. ويجري إخضاع واجبهم التحريريّ لتفتيش مماثل، ويتعرض عملهم وسلوكهم للمراقبة المتصلة. ويتوجب عليهم في الفصول أن يظلوا منتبهين، وسوف يؤدي أيُّ عمل من شأنه تحويل الانتباه إلى إنزال العقاب. بل إن التحدث، في أية لحظة إلاّ عندما يكون مصرحًا به، هو من الممنوعات. والنتيجة هي تحقيق انضباط صارم للحركة، وللصوت وللإيماءة. وتتآزر أفعال المراقبة والانضباط المنفصلة هذه لتحديد موقع تمفصل كل فرد. وهو يتميز بكيان فردي لا يوجد إلا في فعل الطاعة، أو بحكم موقع في تتال للمواقع واسم الشخص، والذي يُطلَب إليه باستمرار تكراره، يصبح شيئًا جديدًا، رقعةً تعريف مثبتة على موضوع، أو مسئوليةً ترتبط بواجب تحريريّ، أو لحظةً في تتالي المناداة على الأسماء.

وفي عام ١٨٤٩، توقفت كلتا المدرستين الانضباطيتين في القاهرة وفي باريس، بعد أن تولى عباس باشا السلطةَ وألغى التعليمَ الحكوميَّ كلَّه من الناحية العملية(١). وعندما خلف سعيدُ باشا عباسًا في عام ١٨٥٤، طرح إبراهيم أدهم اقتراح إنشاء «مكاتب الملة» المنظمة على غرار مدرسة لانكستر مرة أخرى، وكان طرح الاقتراح هذه المرة بمشاركة رفاعة الطهطاوي، وهو مدير آخر من مديري المدارس الذين تلقَّوا تدريبًا أوروبيًا(٢). وقد رُفضَت الخطةُ ثانيةً، ولكن ليس بصورة تامة. فقد سُمح لأدهم بتنظيم التعليم الابتدائيّ بين المصريين الذين بدأ تجنيدهم لأول مرة، جنبًا إلى جنب أفراد من النخبة التركية والأوروبيين، كضباط وضباط صفٍّ في الجيش. ولتنفيذ هذا المشروع، اعتمد أدهم على خدمات علي مبارك، الذي كان قد عاد من الدراسة في مدرسة باريس ليعمل مديرًا ومهندسًا عسكريًا. وقد اتجه مبارك إلى تعليم الجنود في الثُكنَات والمعسكرات، مستخدمًا إجراءات على غرار منهج لانكستر في التعليم. وقد بدأ بمجرد عدد قليل من الطلاب، ثم استخدمهم كعُرَفَاء يتولَّون

---

(١) عبد الكريم، التعليم في عصر محمد علي، ص ٢١٠.

(٢) أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق ١٨٤٨-١٨٨٢، ١: ١٧٧-١٨١، ٣: ١-١٤؛

Fritz Steppat, 'National education projects Egypt before the British occupation', in Willian R. Polk and Richard L. Chambers, eds., Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century (Chicago: University of Chicago Press: 1968), p.282; Gilbert Delanoue, Moralistes et poliques musulmans dans 1'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), pp. 405-8.

تعليمَ مجموعات أكبرَ. وإذ كان يفتقر إلى صفوف من المناضد وحوائط فصول، فقد ارتجل بتمييز الحروف أو الأرقام، التي كان على العُرَفَاء تعليمها، بعصا على الرمل، أو بقلم فحميّ على الأرضية الممهدة[١].

سلطة بلا تجليات خارجية:

تشير المناهج الدقيقة للتفتيش، وللتنسيق وللسيطرة التي سارت عليها المدرسة النموذجية في القاهرة والمدرسة المصرية في باريس إلى مقاصد وأسلوب الممارسات التي سوف تنبثق إلى الوجود في ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، بمجرد تولي إسماعيل السلطة، وعودة إبراهيم أدهم، وعلي مبارك ورفاعة الطهطاوي إلى تولي المناصب. والحال أن نظام وانضباط التعليم المدرسيّ الحديث سوف يكوِّنان ملمحًا رئيسيًا ومنهجًا للشكل الجديد للسلطة السياسية، وهي سلطة كان يحتاجها - كما أسلفت الإشارة - نظام الملكية الخاصة للأرض والإنتاج من أجل السوق الأوروبية والذي أخذ يتوطد في تلك الفترة. إذ كان الاحتياج كما عبَّر عنه أحد أفراد طبقة ملاك الأرض الجديدة، هو إدخال «العنصر الإنتاجي» إلى مصر. وقد قيل إن العنصر الإنتاجي يشتمل على «الشركات التجارية، والحوافز، والتسهيلات المالية»، وإدخال «أفكار جديدة وعمليات جديدة» بين السكان. وبعبارة أخرى، فإن الذي كان هناك احتياج إليه هو المناهج الجديدة والعلاقات الاجتماعية لحياة زراعية منظَّمة للإنتاج من أجل السوق. وكانت هذه بدورها تتطلب تقنية جديدة للسلطة السياسية، منهجًا للتأثير في السكان بصورة فردية وبصورة متواصلة لتحويلهم إلى أجزاء فعالة في العملية الإنتاجية. وفي إدخال هذه الأفكار الجديدة والعلميات الجديدة «فإن الحكم وحده ليست له سلطة. فالسلطة تكمن في الإقناع، وليس بوسع المرء أخذ أربعة أو خمسة ملايين من الأفراد لإقناعهم واحدًا فواحدًا بأن أحد هذه الأشياء أفضل من سواه»[٢]. ومن أجل صوغ منهج سلطة يؤثر على مجمل السكان «واحدًا فواحدًا» بدأ ممثلو هذه الطبقة المالكة للأرض - والتي كان إسماعيل نفسه أقوى أفرادها - الدعوةَ إلى إنشاء نسق جديد للتعليم المدرسي وتمويله.

---

(١) مبارك، الخطط، ٩ : ٤٨.

(٢) نوبار باشا، رسالة بتاريخ ٨ أكتوبر ١٨٦٦، نقلاً عن

Angelo Sammarco, Histoire de l'Egypte Modern depuis Mohammad Ali jusqu'à l'occupation britannique (1801- 1882), vol. 3: Le règne du khédive Ismaïl de 1863 à 1875, p. 137

نحن السادةَ يجب أن نستولي على رعايانا في شبابهم المبكر، إننا سوف نبدِّل أذواق وعادات كلِّ الشعب. وسوف نعاود البناءَ بدءاً بالأسس نفسها ونعلِّم الشعب أن يحيا حياةً مقتصدةً، بريئةً عامرةً بالنشاط وفق نمط قوانيننا[1].

وهذه الكلمات من «تليماك فينيلون»، التي ترجمها رفاعة الطهطاوي إلى العربية، ونُشِرَت ترجمتها في عام ١٨٦٧ . [2] ولتبديل أذواق وعادات شعب بأكمله، كان على السياسة أن تستولي على الفرد وأن تحوِّله عن طريق وسائل التعليم الجديدة، إلى ذات سياسة حديثة مقتصدة وبريئة، وبالأخص مُنكَبَّة على العمل.

وقد تمثلت إحدى الخطوات الأولى في عقد مجلس شورى النواب في عام ١٨٦٦، والذي اختير أعضاؤه من بين كبار ملاك الأرض وموظفي المديريات في البلاد. وكان المراد من المجلس المساعدة على مدِّ السلطة السياسة على السكان الريفيين، بالموافقة على فرض مستويات ضريبية باهظة بشكل متزايد على فلاحين «مقتصدين» مثلاً، وزيادة فعالية جباية الضرائب والتجنيد العسكرى بالموافقة على إجراء تعداد سكاني يشمل «كل كفر ونجع وقرية في مصر»[3]. وقد استُهدف من المجلس نفسه أن يكون جزءاً من نسق سلطة سوف يكون منهجُها منهجَ انضباط وتعليمٍ. وقد جرى إيضاحَ «أن برلماننا مدرسة، تتولى الحكومة عن طريقه - وهي الأكثر تقدمًا من السكان - تعليمَ أولئك السكان وتمدينَهم»[4]. وقد أيَّد المجلس على الفور تعليمَ السكان ليس فقط بوصفه مُجازاً لنقل فكرة العملية السياسية، بل بوصفه منهجَها العملي الرئيسي.

وفي الجلسة الأولى اقترح نائب، كان وثيق الصلة بالحكومة، إنشاءَ مدارسَ ابتدائية في المديريات[5]. وقد أُعلن في الوقت نفسه أن الخديوي إسماعيل قد منح لمثل هذا المشروع

---

(1) François de Salignac de la Moth-Fénelon, Les aventures de Télémaque, cited in Israel Altman, 'The political thoughe of Rifa`ah Reafi` al-Tahtwi' (ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1976), p. 152.

(٢) مواقع الأفلاك في وقائع تليماك (بيروت، المطبعة السورية، ١٨٦٧). وكانت أعمال الطهطاوي الأخرى في تلك الفترة متأثرة تأثرًا واضحًا بهذا العمل

Delanoue, Moralistes et politiques, 2: 405). cf)

(3) F. Robert Hunter, Egypt Under the khedives, p. 53

(٤) نوبار باشا، رسالة بتاريخ ٨ أكتوبر ١٨٦٦، نقلاً عن

Sammarco, Histoire de l'Egypte modern, 3: 137.

(٥) عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، مجلدان، ٢ : ٩٣ .

بالتحديد مجملَ دخل الأرض الزراعية الجديدة في وادي الطميلات، وهو الوادى الذي أُنشىء عبر الصحراء الشرقية عن طريق شقِّ ترعة الإسماعيلية، التي حملت الماء العذب إلى المَدن الواقعة على قناة السويس. ومع توافر هذا الحافز، تآزر فريق من ملاك الأرض والموظفين المحليين ليجمعوا فيما بينهم ومن أمثالهم من ملاك الأرض تبرعات مماثلةً. وكانت هناك استجابة هائلة وذات صيت عال. وفي الأشهر التالية تبرع ما يزيد علَى ألفين من متوسطي وكبار ملاك الأرض في الدلتا بأموال من أجل إنشاء المدارس وفقًا لخطة الحكومة[1].

وفي الوقت نفسه، جرى إعداد خطة شاملة لإنشاء مؤسسات للتعليم الابتدائي في كل أرجاء البلد، صدر بها قانون العاشر من رجب ١٢٨٤هـ (السابع من نوفمبر ١٨٦٨). والحال أن القانون الأساسي، وهذا هو اسمه، قد حدد الموضوعات التي يجب تعليمها في كل مدرسة وأولئك الذين يجب أن يتولّوا التعليم فيها، وأولئك الذين يجب أن يتولّوا الإدارة، والكتب التي يجب استخدامها، والجدول الزمني للتعليم، والملابس التي يجب على الطلاب لبسها، وخطة المباني، وتصميم الفصل وأثاثه، وموقع كل مدرسة، ومصدر مواردها المالية، وجدول امتحاناتها، وتسجيل الطلاب، والمعوقات البدينة التي يجب استبعادهم بسببها[2]. وهكذا فإن التعليم، في كل تفصيل من تفصيلاته، قد أصبح بشكل جدّ مفاجىء الشاغلَ النشيطَ والواسعَ للدولة، أصبح مجالاً للتنظيم، مجالاً رئيسيًا كان يتعيَّن فَيه على ما يُسمَّى بـ «الدولة» أن توجِد وأن تبني علاقات السلطة.

وقد حددت في بداية هذا الفصل مولدَ هذا المجال الجديد للسلطة بالإشارة إلى ديوان المدارس الجديد الذي أُنشِئ في القصر في وسط عاصمة البلد التي أُعيد بناؤها. ومع بناء المدارس، كانت هناك زوايا أخرى عديدة جرى فيها تسجيل نظام جديد. **فأولاً**: جرى جعل توزيع المدارس نفسها التعبيرَ المقصودَ عن هرمية إدارية، عن النظام الهرمي للدولة القومية الجديدة. وقد قرر قومسيون تنظيم المعارف في ديسمبر ١٨٨١ أن تُصنَّف المدارسُ الأوليةُ في ثلاث مراتبَ تبعًا لحجمها المطلوب، بما يتماشى مع حجم القرية أو المدينة. وقد تقرر أن يكون لكل قرية أو مجموعة من الكفور يتراوح تعداد سكانها بين ألفين وثلاثة آلاف نسمة، مدرسةٌ

(١) سامي، تقويم النيل، ٢: ٧٣٢- ٧٣٣، التعليم في مصر في سنتَي ١٩١٤- ١٩١٥، ص ٢١.

(٢) سامي، التعليم، ص ص ٢١ - ٢؛

Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, pp. 362-69.

أوليةٌ من الدرجة الثالثة (تتألف من مدرِّس واحد وأربعين تلميذًا)، وأن تكون لكل مدينة أو مجموعة من القرى يتراوح تعداد سكانها بين خمسة آلاف وعشرة آلاف نسمة مدرسةٌ أوليةٌ من الدرجة الثانية (تتألف من مدرِّسَين اثنَين وفصلَين)، وأن تكون لكل مدينة كبيرة مدرسةٌ أوليةٌ من الدرجة الأولى، وأن تكون لكل عاصمة إقليمية مدرسةٌ ثانويةٌ، حيث يكون لكل عشرة آلاف نسمة من السكان مدرسةٌ، وكانت المدارس الأعلى في مركز القاهرة ذاته، في الديوان الجديد[١]. وقد وُزِّعَت المدارسُ توزيعًا دقيقًا حسب الحجم والمرتبة كتعبيرات عن التنظيم الصحيح للعناصر المنفصلة: الأفراد، القرى، المدن، العواصم الإقليمية والعاصمة القومية، والتي يمكن من زاويتها تصور دولة قومية بوصفها كليَّةً متكاملةً ومعينةَ الحدود. وهكذا فقد جرى زعمٌ أن حُجُرات الدرس المنفصلة الموزعة على كافة أرجاء البلد، والتي ينظمها «القانون الأساسي»، سوف «تشكِّل كلاً عن طريق التنسيق بينها»[٢].

وثانيًا: فقد جرى تقسيم التعليم المدرسي إلى ثلاث مراحلَ، أولية، وإعدادية، ونهائية. وعن طريق تحديد المراتب المنفصلة للمؤهلين لكل مرحلَة تعاقبية من مراحل التعليم المدرسي، جرى تمثيل نظام اجتماعي في الشكل الدقيق لهرم اجتماعي. إذ كان من المقرر أن يكون التعليم الأوَّلي لجميع الأطفال، البنين والبنات، الأغنياء والفقراء على حدٍّ سواء. فالتعليم الأوَّلي «يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء». وكان على البرنامج الدراسي أن يشمل تعليم القراءة والكتابة من خلال دراسة القرآن، ومبادئ الحساب والنحو[٣]. كما كان عليه أن يشمل التدريب على السباحة والفروسية، ورمي واستعمال الرمح والسيف وغير ذلك من أدوات الحرب، وذلك لتدريب النشء على مناهج الحماية والقتال في سبيل الأمة[٤]. وكان التعليم الإعدادي أو الثانوي من «مرتبة أعلى» من التعليم الأوَّلي ولذا فقد تقرر أن يكون أقلَّ انتشاراً بين الناس. وقد كتب الطهطاوي أن من سوء الحظ أن الناس لا يهتمون به غيرَ اهتمام قليل، لما يكتنفه من مشاقٍّ. ولذا «فينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخص هذا النوع فهو ما يكون به تمدين جمهور الأمة». أما التعليم الأعلى من الناحية الأخرى، فقد كان للنخبة السياسية (أرباب السياسات والرئاسات). وكان لابد لأيِّ شخص

---

(١) سامي، التعليم، ص ٤٠.

(2) 216. Edouard Dor, L'Instruction publique en Egypt, p. V

(٣) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢: ٣٨٧-٣٨٨.

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ٤٥.

يسعى إلى الدارسة في المستوى الأعلى أن يكون ذا ثروة وحيثية، بحيث لا يؤدِّي تكريسُ وقته لدراساته إلى إيذاء البلد. فمن المؤذي أن يترك شخصٌ حرفةً يتكسب منها الرزق، ويستفيد الآخرون منها، ويدخل عالمَ التعلم الأعلى[1].

وثالثًا: فإن الامتحانات قد أتاحت ممارسة خاصة أظهر فيها التعليم المدرسي الهرميةَ الجديدةَ للدولة القومية. وكانت أحداثًا ذات مغزى اجتماعي، وبنيوي هائل. وقد قرر قانون عام ١٨٦٧ أن يُجرَى امتحان التلاميذ في المدارس المحلية، في نهاية كل شهر من جانب مُدَرِّسيهم، وفي نهاية كل فصل من فصول السنة الدراسية من جانب ناظر المدرسة والمُفَتِّشين الحكوميين، وموظفين آخرين، وفي نهاية كل سنة من جانب حاكم المنطقة، والقضاة المحليين، ومستشارين وموظفين حكوميين آخرين. وقد قُرِّرَت البنيةُ نفسُها في كل مستوى من المستويات الأعلى للتعليم المدرسي، حيث كان موظفون من المرتبة المناسبة يشرفون على كل مرحلة من المراحل التصاعدية لعملية الامتحانات. وتقرر أن يَعقُبَ امتحانات آخر السنة احتفالٌ لتوزيع الجوائز، وفقًا للقانون، ومسيرةٌ للتلاميذ بزيِّهم المدرسي الموحد. وتَقرر عزف الموسيقى العسكرية في مدارس عواصم المديريات، وعلى قمة الهرم، في المدارس الحكومية في درب الجماميز، كانت الامتحانات السنوية تُجرَى في مدرج واسع داخل القصر، في حضور الخديوي وكبار موظفي ووجهاء الدولة[2].

وفي المدارس نفسها، فإن نوعًا مماثلاً من النظام قد سُجِّل، كما بدا، وذلك كبنية على السطح، مختزلة في لوائحَ ومؤسسة في مكاتبَ ومناضدَ وحوائط الفصول. وكان لابد لتصميم وأثاث الفصول في جميع المدارس أن يكون واحدًا، صفوفَ من مناضد الدراسة لا مساند لها، ومنصة وسبورة من الحجم المناسب وكرسي للمدرِّس[3]. وكان يتعين وضع المباني المنفصلة لمدرسة من المدارس في علاقة هندسية أحدها مع الآخر، وذلك لتحقيق «النظام» نفسه. والحال أن المدرسة الابتدائية الأميرية في القاهرة قد صُمِّمَت، ووُصفَت، على النحو التالي: حول فناء واسع تنتصب أربعة مبان رئيسية: الأكبر، في المؤخَرة، لأجل الفصول الدراسية، والواقع جهة اليمين لأجل المطابخ وصالات تناول الطعام، والواقع جهة اليسار، لأجل العبادة والمغسلة، أما المبنى الأخير، والذي يُطِلُّ على

(١) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢: ٣٨٨- ٣٨٩.

(2) Dor, Instruction publique, pp. 245, 345, 359, 368.

(3) ibid. pp. 231-2, 235

الشارع، فهو يضم غرف النوم. وقد استُنسخ هذا النمط الهندسي في المدارس الابتدائية الأخرى التي بُنيَت في الأعوام التالية في الإسكندرية، وبنها، وأسيوط[1].

والحال أن المدارس الأوَّلية، والتي كان قد بُني منها بالفعل نحوُ ثلاثين مدرسة في مختلف أرجاء البلاد، بحلول عام ١٨٧٥، قد عبَّرت عن هندسة مماثلة. وقد نشر قومسيون تنظيم المعارف اثنى عشر مجموعة منفصلة من خطط البناء. وكان يتعين اختيار الخطة المناسبة لكل مدرسة، وفقًا لما إذا كانت من المرتبة الأولى، أو الثانية، أو الثالثة، وما إذا كانت في موقع محاط بمبان أخرى من أربع جهات، أو ثلاث، أو جهتين أو جهة واحدة أو غير محاط بمبان على الإطلاق (وذلك لضمان المرور الصحيح للهواء وللضوء). وقد استُخدمَت هذه الخطط، مثلاً لبناء مدارسَ جديدة في الجيزة (١٨٨٠)، وفي الزقازيق، وشبين الكوم، ودمنهور (١٨٨٣)، وفي السويس ومدينة الفيوم (١٨٨٨) وفي إسنا (١٩٠٠)، بُنيَت كلُّها وفقًا للخطة الرابعة (مدرسة أوَّلية من المرتبة الأولى، في موقع لا تحيط به بنايات)[2].

كما أن المكان الداخلي لتناول الطعام وللنوم في كل مبنى قد جرى تخطيطه وتصميمه بالانتظام نفسه. «ففي صالة تناول الطعام سبعَ عشرةَ منضدة، ويلتف حول كل منضدة ثلاثون مقعداً. وفي غرف النوم، تتباعد الأسرَّة، الواحد عن الآخر بما يسمح بمرور ٢١ مترًا مكعبًا من الهواء الصالح للتنفس». وقد قيل إن المؤسسة كلها يجب أن يكون لها «مَظهَر نظام سار»[3].

وما يميز كل هذه الأوصاف هو المحاولة المشتركة لإنشاء النظام، والذي انبثق إلى الوجود بوصفه هدفًا في حدِّ ذاته. وكما هو الحال مع الشوارع الجديدة للمدينة، فإن المكان الطبيعي - بل والهواء الصالح للتنفس - قد أصبح سطحًا وكتلة يمكن تقسيمها وتمييزها بحيث تكون أماكن يجري تسكين الأفراد فيها[4]. ومثل هذه الأعمال تخلق النظام في المجرد، ليس فقط عن طريق تمييز الأقسام وتحديد الأماكن التي يجب وضع الأشياء فيها، بل وعن طريق التوزيع وفقًا لفواصلَ متباعدة تباعداً متماثلاً ومُصطَفَّة اصطفافًا هندسيًا. إن النظام الفاصل (كل ٢١ مترًا مكعبًا) ودقة الزَاوية (الأضلاع الأربعة لمربع) يخلقان إطارًا يبدو سابقًا على الموضوعات الموزعة بالفعل ومن ثم منفصلاً عنها.

---

(1) ibid. pp. 231-2, 268.

(٢) سامي، التعليم، ص ص ٢٣ - ٣٢، والمرفق ٤.

(3) Dor, Instruvction publique, pp. 231-2.

(4) Cf. Foucault, Discipline and Publish, pp. 141-9.

وكما هو الحال مع عمارة القرية النموذجية أو تصميم المدرسة النموذجية وجدولها الزمني، فهذا هو جوهر ما سوف يجري النظر إليه بوصفه «البنية»: أنه منفصل عن «المحتوَى» الموزع داخله. فخلق انطباع بنية منفصلة عن محتوياتها - تشكيل الواقع من زاوية هذا الانفصال - هو على وجه التحديد «وقع» أعمال التوزيع المنظم. ويؤدي فعل التوزيع والتثبيت في المكان، والمتكرر في تتال لفواصلَ دقيقة متساوية، إلى خلق الانطباع بأن الفواصل نفسها هي ما يوجد، لا ممارسَات التوزيع. ويَخلق التنظِّيم التكراري الانطباع بأن الفجوات بين الأشياء تجريد شيء من شأنه أن يوجد سواءٌ وُضعَت الأشياء الخاصة هناك أم لم توضع. وهذا «الوقع» البنيوي لشيء سابق الوجود، وغير خَاصٍّ وغير مادِّي هو ما يجري تجربته بوصفه «النظام»؛ أو، وهو الشيء نفسه (بما أنه يبدو أنه يوجد بشكل منفصل عن التحقق المادِّي)، بوصفه «المفهومي».

ويجري زيادة إبراز الفجوات بجعل الموضوعات التي يجب أن «تفصل» بينها تظهر بوصفها مماثلةً إحداها للأخرى قدر الإمكان بإلباسها، مثلاً، لبسًا موحدًا (للقميص صفٌّ واحدٌ من الأزرار، وهو أزرق غامق، أما البنطلونات فهي حمراءُ فاتحةٌ والشارات المصنوعة من الجلد المُذَهَّب، مثبتةٌ على واجهة الياقة، وعلى الرأس طربوش، ولا تتميز المدارس المختلفة الواحدة عن الأخرى إلا بلون الياقة أو الشارة، وبلون الشريط المُثبَت على البنطلون)[1]. وفي تماثل المَظهَر، والفاصل الموحَّد المسافةُ، والزاوية الهندسية، فإن أعمال التوزيع، لو مُورسَت بهدوء، ودون توقف، وبشكلَ موحد، تكاد تختفي عن النظر. وكما أن تقنيات التوزيع تَخلق مَظهَر بنية، فإن التقنيات نفسها تصبح غيرَ مرئية بشكل متزايد.

والحال أن مُفَتِّش عموم المدارس، والذي عُيِّن في مارس ١٨٧٣ لتنظيم شبكة قومية للتفتيش المدرسي، قد قارن تقنيات النظام والمراقبة هذه بالقوة المتماثلة وغير المرئية لتيار مغناطيسي. وقد كتب «إن التأثير التربوي للأستاذ على التلميذ شبيه بتيار مغناطيسى ينتقل بأسلوب بطيء، ومُستَتر، ودائم. . . دون تجليات خارجية. وفي اللحظة التي تحاول فيها مفاجأته، قد يكون غائبًا، لأنه لا يحب أن يكون تحت المراقبة. وإذا ما ابتعدت فسوف يعود، مستأنفًا للنشاط مرة أخرى، وسوف يُستَعاد التيار»[2]. إن ظهور

(1) Dor, Instruction publique, p. 235.

(2) ibid. p. 240.

النظام يعني اختفاء السلطة. والسلطة يجب أن تعمل أكثر فأكثر بأسلوب بطيء، ومتواصل ودون تجليات خارجية.

وبما أن عملية السيطرة تصبح مسألة تحقيق الظهور المتواصل لبنية أو لنظام، يظهر فجأة تهديدٌ متواصلٌ بدرجة مساوية: مشكلة «انعدام النظام». فانعدام النظام يظهر في هذه الحالة بوصفه مغبَّةً طبيعيةً وحتميَّةً، تتطلب يقظةً متواصلةً. على أن انعدام النظام، شأنه في ذلك شأن النظام، هو فكرة تَنتُج في الممارسات التوزيعية نفسها. وهو لا يظهر إلا في هذه الحالة بوصفه تهديدًا ماثلاً أبدًا.

انعدام النظام:

يبدو انعدام النظام على وشك الاندلاع، أو على وشك الهيمنة بالفعل، كلما جرى وصف الأسلوب غير المنسق، غير الموزع للتعليم، خاصة في أوصاف جامع الأزهر التعليمي الشهير. ويقول لنا المُفَتِّش العام «إن ما يثير العجبَ في الأزهر هو الحشد الذي يتزاحم في أروقته. فألف تلميذ من شتَّى الأعمار، ومن كل الألوان . . . يتناثرون في مجموعات، ويرتدون ملابس متباينة»[١] ويشكو أحد الكتاب من «الفوضى» ومن انعدام النظام، مشيرًا إلى أن المُدَرِّسين لا يفعلون غيرَ أن يستندوا جالسين إلى أعمدة الجامع لإلقاء الدروس، دون الاهتمام بتسجيل حضور أو غياب التلاميذ أو تَقَدُّمهم عبر الدروس المختلفة[٢]. ويصف كاتب آخر «الاضطراب» حيث «يتحرك التلاميذ، وقد فقدوا كل اتجاه، حركةً عشوائيةً من أستاذ إلى أستاذ، مُنتقلين من نصٍّ إلى آخر، دون أن يفهموا شيئًا من الفقرات التي يُعلِّق عليها الأساتذة بلغة لا يفقهون منها شيئًا، ومُتَهين باختلاط كل شيء وتشوُّشه»[٣].

على أن «الشيء المُفتقَد أكثر من سواه هو الارتفاع، والمكان. فالمرء يختنق تحت سقف بلا نهاية». لكن ما هو أسوأ من ذلك هو «اللغط والحركة التي لا تنقطع»[٤]. ويقال لنا إن البعض ينامون على حُصُرهم، والبعض يأكلون، والبعض يستذكرون، والبعض يتجادلون، والباعة

---

(1) ibid, pp. 166, 170.

(٢) أحمد الظواهري، العلم والعلماء ونظام التعليم، ص ص ٩٠- ٩٣.

(3) Pierre Arminjon, L'Enseignement, la doctrine et la vie dans les universitiés musulmanes d'Egypte, p. 85.

(4) Dor, Instruction publique, p. 170; Arminjon, Enseignement, p. 81

يتحركون بينهم حركة عشوائية حيث يبيعون الماء، والخبز، والفاكهة. والتنظيم غائب والفوضى تُخيِّم على الباب. وفجأة تنقلب مباراةُ لهو صاخب إلى عراك، ولابد لأحد المُدَرِّسين أن يتدخل على الفور. فيفصل بين المتعاركين ويقضي بجلدتين أو ثلاث جلدات، «لكى يستعيد النظام»(١).

وكما أن المدارس النموذجية قد قدمت نموذجَ نسق حديث للسلطة، فإن هذه الصورة للأسلوب القديم للتعليم كانت أيضًا صورة المجتمع المصري القائم. فالحركة عشوائية وغير منضبطة، والمكان محصور مزدحم، والاتصال غير مؤكد، وحضور السلطة متقطِّع، والأفراد كلهم متباينون وغير منسَّقين، وانعدام النظام يهدد بالاندلاع في أية مرحلة ولا يمكن استعادة النظام إلا بالإظهار الفوري والمادِّي للسلطة.

وبالنسبة للأوروبيين المشاركين في إدخال نسق منظم للتعليم في مصر، وبالنسبة لبعض المصريين، فإن هذه الفوضى الجليَّة للتعليم التقليديّ تمثل مفارقة. فلابد أن هناك منهجًا معينًا فاعلاً يمكِّن الناسَ من مواجهة غياب أيِّ إطار تنظيمي. وقد قدم مُفَتِّش عموم المدارس تفسيراً. فقد كتب «إن اللغط الظاهر وانعدام النظام.. ناشئان عن المنهج التربوي». وقد شُخِّص هذا بوصفه تقنيةَ تعليم فرديٍّ تستخدم حتى في تعليم مجموعات كبيرة. وقد أوضح أن المعلم «يعتمد دائمًا على التعليم الفردي، أي أنه لا يعلم بتاتًا فصلاً بأكمله، بل يعلم على الدوام تلميذًا واحدًا. وكل تلميذ بدوره يذهب إلى الأستاذ، ويجلس إلى جواره، ويسرد ما تعلمه، ويبين ما كتبه، ويحصل على واجب جديد ويعود ليأخذ مكانه وسط زملائه التلاميذ»(٢).

ويقال إنه على الرغم من مشكلة انعدام النظام، وضعف السلطة، وغياب التنظيم والنسق، والارتباك الناشئ عن الضوضاء، وتباين الألوان، والأعمار، والملابس والأنشطة، فإن الأسلوب التربوي يتمكَّن من المحافظة على نوع معيَّن من النظام. وشكله هو التبادل الفردي بين الأستاذ والتلميذ. ويُنظَر إلى هذه العلاقة بوصفها قيد النظام الاجتماعي وقوته على حدٍّ سواء. فهي قيد لأن كل تعليم، وتقويم، وتشجيع وتوبيخ يجب أن يُوجَّه بشكل منفصل وأن يُكرَّر بالنسبة لكل تلميذ. وبالمقارنة مع التربية المنهجية التي سوف تحل محلها، حيث يمكن للأستاذ أن يعلم، ويقوم، ويشجع ويوبِّخ كل التلاميذ بصورة متزامنة ومتصلة،

(1) Dor, Instruction publique, pp. 166-7.

(2) ibid. Pp. 77, 83.

فإن هذه العلاقة الفردية تتميز بانعدام الكفاءة إلى حدٍّ بعيد[1]. إلا أنه حتى مع هذا القيد، فإن العلاقة الفردية هي أيضًا قوة للنظام الاجتماعي، لأنها تكبح وقوع فوضى يمكن أن تكون حتميةً في غياب مثل هذه العلاقة.

وهكذا يجري كبح الفوضى، ويرجع المراقبون الأوروبيون ذلك، في غياب نسق للانضباط، إلى فعل سلسلة من العلاقات الحذرة، القائمة بين فرد وفرد، والتي يواجه فيها الأستاذ كل تلميذ مواجهة فردية، ويعلمه، ويفَرض الانضباط عليه. وهذا النوع من النظام يجب أن يُستعاد بصورة متصلة، ولذا فهو يبدو هشًا، ومحل تفاوض، ومتذبذبًا باستمرار. وطبيعى أن مثل هذا النظام كان هشًا؛ لكن تصورنا عنه تتطلبه وتمنحه القيمةُ مجموعة الافتراضات الأوسع التي يقف فيها. افتراضات النظام في مواجهة انعدام النظام. وهو تصور يفشل في القطيعة مع فكرتنا المعاصرة عن النظام، في إضفاء طابع تاريخى عليها. وفكرته عن انعدام النظام أنه حالة تُخلَق بشكل مفهومي في مرآة النظام فقط. فهو لا يكون مرئيًا وقابلاً للتصور إلا بوصفه غيابَ الخطوط الهندسية، والفواصل المتساوية، والحركات المنتظمة لنسق نظام. وكان هذا النظام بدعةً حديثةً. و«انعدام النظام» ليس حالة تسبق الفكر، ليس تهديدًا أساسيًا للحالة الإنسانية. لا يكفُّ الفكرُ نفسُه عن الانشغال في مواجهته بتنظيم النظام المفهومي. فانعدام النظام يسير مع النظام، كاستقطاب واحد لنوع خاصٍّ من العالم. وعلاوة على ذلك، فإن انعدام النظام، مع أنه يظهر أنه يقفُ كقرين مع النظام، بوصفه الحالةَ المساويةَ والمضادةَ، لا يتمتع بالقيمة نفسها. فهو طرف الاستقطاب غير المساوي، العنصر السلبي. وهو الفراغ الذي يعيِّن النظامَ بوصفه المركزَ، ولا يوجد إلا لكي يسمح لـ «النظام» بإمكانيته المفهومية.

والحال أن الحياة داخل جامع الأزهر التعليمي لم تكن تتطلب جدرانًا لتقسيم الفصول، ولا مناضد، ولا مراتب منظمة، ولا زيًا موحدًا، ولا جدولاً زمنيًا، ولا برنامجًا دراسيًا محددًا. وباختصار، فكما هو الحال مع المدينة، لم يكن هناك نظام بالمعنى الذي نتوقعه كإطار، أو شفرة أو بنية منفصلة. ولكي نرى، مرة أخرى، الغرابة التاريخية الخاصة للنوع الجديد من النظام، أود أن أنظر بإيجاز في السبل التي ربما تكون مؤسسةٌ كجامع الأزهر التعليمي قد عملت من خلالها.

(1) Cf. Foucault, Discipline and Punish, p. 147.

نظام النص:

لم تكن الجوامعُ التعليميةُ الكبرى في القاهرة والمدن الكبيرة الأخرى في مصر، شأنها في ذلك شأن الجوامع التعليمية الكبرى في أماكنَ أخرى من العالم الإسلامى، مراكزَ تعليم، أو حتى مراكز تعلم من حيث الجوهر، بل كانت مراكزَ لفن وسلطة الكتابة. وكانت قد أُنشئَت في القرون الأولى من جانب أولئك الذين كانوا يمسكون بزمام السلطة السياسية، كمساعٍ استهدفوا من خلالها أن يُؤَمِّنوا وأن يَمُدُّوا من خلال أولئك المتضلعين في الفقه واللغة والفلسفة، سندَ كلمتها ذات النفوذ. وكانت دراسة هذه الكتابة وتفسيرها صناعة، مهنة، أو حرفة. وللتأكيد على الجوانب المهنية، والسياسية والاقتصادية لهذه الصناعة، سوف أشير إليها بوصفها «الفقه»، وإن كان يجب فهم الكلمة على أنها تشمل مجموعة كبيرة من المعارف المتصلة باللغة والفلسفة والإلهيات[1]. والحال أن الأزهر، وهو اسم جامع محدد إلا أنه أيضًا الاسم العام لمجموعة من المساجد والنزل المتجمعة في الجزء الأقدم من القاهرة، لم يكن مدرسةً للفقه، بل أقدم وأهم مركز في العالم الإسلامى للفقه كمهنة. وكما هو الحال مع الحرف والمهن الاخرى، فإن أحد الأنشطة المتواصلة والسائدة لأولئك المشاركين كان يتمثل في تعلُّم مهاراتها وتعليمها. وكان التعلُّم جزءًا من ممارسة الفقه، وقد أخذ سياقه وشكله من هذه الممارسة، وليس من أيَّة مجموعة من المبادئ أو البُنَى.

وكانت هذه العملية تبدأ دائمًا بدراسة القرآن، النص الأصلي للفقه (بل والنص الأصلي الوحيد، النص الوحيد الذي لا يمكن قراءته بمعنى من المعانى باعتباره تفسيرًا أو تحويرًا لكتابة أسبق). وكان التلميذ ينتقل بعد ذلك إلى الحديث، مجموعة الأقوال المنسوبة إلى النبي محمد. والتي تفسر وتوسع المذهب القرآني، ثم إلى الشروح الرئيسية للقرآن وإلى

---

(١) انظر ابن خلدون، المقدِّمة، للاطلاع على مناقشة للتعلم في المسجد بوصفه ممارسة لصناعة (٢: ٤١٦- ٤٣٥) وللسياق النصِّي الذي أناقشه أدناه (٢: ٤٣٦- ٣: ١٠٥) وفيما يتعلق بالمسجد التعليمي بوصفه مركزًا للفقه، انظر.
Richard W. Bulliet, The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History (Vambridge: Harvard University Press, 1972), pp. 47-60; and George Makdisi, The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

حيث يجري بيان أن الإشارات العامة في مصادر العصر الوسيط إلى الدراسة والتدريس في المسجد (مصطلحات كالمدرسة، والدرس، ودَرَّسَ، والتدريس، والمدرس) كانت تشير دائمًا إلى الفقه (ص. ١١٣).

موضوعات أخرى تتناول تفسيره. كفنٍّ تلاوته ودراسة القراءات المختلفة. ثم ينتقل من هذا إلى الدراسات المتصلة بقراءة الحديث، كتراجم الرواة، ثم إلى أصول الدين، ثم إلى أصول الفقه، ثم إلى التفسيرات المتباينة بين مدارس الفقه المختلفة، وهلمَّ جراً وفقًا لسياق محدَّد في قراءة وتفسير الفقه، الذي كان طبيعة الفن محل الدراسة. ومع أن اختيار النصوصِ الثانويةَ قد يتباين، إلا أنه لم تكن هناك حاجة إلى مخطط دراسي. وكان نظام التعليم يتكشَّف، بحكم منطق التفسير، في نظام النصوص.

وبالشكل نفسه لم تكن هناك حاجة إلى جدول زمني يومي. فالتتالي العاديّ لدروس اليوم كان يعكس النظام النصِّي نفسه على نطاق أصغر. وكانت الدروس الأولى تُلقى بعد صلاة الفجر مباشرة، من جانب أولئك الذين يعلِّمون القرآن. وكانت تَتبَع هذه الدروسَ دروسٌ في الحديث، يتلوها تفسير القرآن، وهلمَّ جراً، بما يقود من الناحية الخارجية إلى دراسة التصوف، والتي تُترك إلى الفترة التالية لصلاة العشاء. وبعبارة أخرى، فإن نظام التدريس، بل ونظام اليوم، لم يكن منفصلاً عن العلاقة الضرورية بين النصوص والشروح والتي تشكل الممارسة الفقهية. فالممارسة لم تكن شيئًا منتظمًا ضمن النظام المحايد للجدول الزمني، بل كانت تتكشف في سياقها الحافل بالمعاني.

وكان تتالي التعلم هو أيضًا تتالي العلم. ويقال لنا إن العالم في الأزهر كان يَعُدُّ رأيًا فقهيًا أو درسًا أو مناظرةً، بأن يضع كل الكتب التي ناقشت المسألةَ التي يريد طرحها على منضدة منخفضة أمامه، ويرتبها في تتاليات تتشعب من الوسط: «ففي الوسط يوجد المتن، ثم شرح هذا المتن، ثم حاشية الشرح، ثم تقريرُ الحاشية»[1].

وغالبًا ما كانت الكتب تكرِّر هذا الترتيب في داخلها. فقد يكون المتن مصحوبًا بشرح مكتوب بين السطور، أو حتى متداخل بين الكلمات نفسها، مع حاشية إضافية للشرح مكتوبة في الهامش، محيطة بالمتن من جميع الجهات، إحاطة دوائر الشروح على المنضدة بالمتن المحوري.

وكانت هناك مجالات أخرى كانت أنماط التعلم فيها تُكرَّر في أشكال ممارسة فقهية. ذلك أن الدروس التي كانت مؤلفات الفقه تُقرأ فيها كانت تَتمُّ والمشاركون فيها جالسون على هيئة دائرة، يتحدد مكان كل مشترك فيها من حيث موقعُه من الأستاذ بمدى استيعابه للنص محل

(1) Arminjon, Enseigne,ent, pp. 253-4.

الدراسة. ومرة أخرى، كانت عملية استيعاب الفن هي ما يعطي التعلم نظامه. والواقع أن دائرة المشاركين كانت الشكلَ الشائعَ لكافة وجوه المهنة الفقهية الجارية داخل المسجد. وقد استُخدمَت استخدامًا متنوعًا لسماع القضايا وإصدار الآراء، وللجدال في مسائل الفقه، ولإلقاءَ الخطب، ولإملاء النصوص ومناقشتها[1]. وبعبارة أخرى، فإن نشاط التعلُّم كان مجرد وجه واحد ضمن الممارسة اليومية للفقه. وقد أخذ شكله من تلك الممارسات. ولم يكن منفصلاً من خلال مبدأ، أو موقع، أو وقت منفصل، أو هيئة مدرِّسين منفصلة.

ومن ناحية، كان أسلوب التعلُّم هذا مرنًا بدرجة ملحوظة ومتحرراً من القسر، إذا ما قُورن بالتعليم المدرسي الانضباطي الحديث الذي يمثل نسق لانكستر نموذجًا له. فقد كان التعلُّم يجري بوصفه علاقةً يمكن أن توجد، كما في كل حرفَة، بين أي أفراد في أية مرحلة تقريبًا. المبتدئون يتعلَّمون الواحدُ من الآخر، وفقًا لميولهم المختلفة، بنفس الدرجة التي يتعلمون بها من الأساتذة؛ بل إن الأساتذة قد واصلوا التعلُّم من أولئك الذين يملكون مهارات أخرى، من أولئك الذين استوعبوا نصوصًا أخرى. وكان المنهجُ منهجَ حجاج ونقاش، لا منهج إلقاء محاضرات، وكان يتعيَّن على الفرد أن يكون ملتزمًا متى كان ذلكَ مناسبًا. إلا انه لم يكن يتعيَّن عليه البتة أن يكون سلبيًا. وأيًا كانت العقوبات التي كانت تنزل لإشراف متواصل أو لمراقبة مستمرة، أو إرغامهم على الدراسة مع مدرِّس محدد، أو على البقاء في أماكنهم، أو على مواصلة أداء واجب معيَّن لفترة معينة[2]. وأيًا كانت جوانب ضعف هذه المناهج، فإنها قد جعلت جامع الأزهر التعليمي مركز العلم والفقه المتواصل الأقدم في أيِّ مكان من العالم.

ومن الناحية الأخرى، فسوف يكون من الخطأ المبالغة في التشديد على إحكام أو فعالية نوع النظام الذي وصفتُه للتوِّ. فقد كان يتقاسم القيود وجوانب الضعف التي سبق أن أشرت إليها، بوصفها ملازمةً لنوع السلطة السياسية التي كانت جزءاً منه. وقد أخذ ينهار في القرن التاسعَ عشرَ بالشكلِ نفسه. إذ كان الفقه هو المهنة التي حَصلت فيها العائلاتُ المصريةُ الهامةُ،

(١) انظر مصطفى بيرم، تاريخ الأزهر (القاهرة، بلا تاريخ، ويحتمل أن يكون قد صدر في عام (١٩٠٢)، ص ص ٣٥- ٣٨؛ و(بالنسبة لفترة أسبق بكثير)،

Makdisi, Rise of the Colleges, pp, 13-19.

(2) Cf. Michael M. J. Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution, Harvard studies in Cultural Anthropology, no. 3 (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp. 61-76.

من كل منطقة في البلد، على مواقع السلطة الريفية والحَضَرية وحَمَتْها. وبعد عدد من السنوات في الأزهر أو إحدى مؤسساته الشقيقة، كان بوسع أبناء العائلات البارزة العودة إلى مناطقهم وتولِّي مواقع السلطة المحلية، لاعبين دورَ قادة للجماعة، وأئمة، وشُرَّاح وقضاة. وعلى سبيل المثال، فإن علي باشا مبارك، رجل التعليم ومخطِّط العمران الحَضَريّ الذي مهَّدتُ لهذا الفصل بالحديث عن عمله، كان ابنَ موظف من أولئك الموظَّفين. وكانت أسرة والده قد تقلَّدت منصب القاضي المحلي والإمام في قرية «برنبال» الجديدة لثلاثة أجيال على الأقل. وبحلول منتصف القرن التاسعَ عشرَ تعرض هذا النسق للسلطة السياسية لمصاعبَ هائلة، كما تشير إلى ذلك المحَن التي نزلت بأسرة علي مبارك نفسه. فالمناصب الهامة في مصرَ الريفية كانت لا تزال مخصَّصة للنخبة الناطقة بالتركية والتي كانت تتزايد افتقارًا إلى الشعبية (وهي حالة كانت على وشك التغير في الأقاليم، مثلما يرمز عمل علي مبارك إلى ظهور بيروقراطية مصرية صميمة، ناطقة بالعربية في القاهرة)، وكانت مستويات الضريبة الباهظة قد أرغمت رجالاً كوالد علي مبارك على الهرب من قراهم، وكانت دخول المساجد التعليمية قد انخفضت انخفاضًا حادًا من جرَّاء استيلاء الحكومة على أوقافها، وكانت رحاب الأزهر قد أصبحت ملاذًا مزدحمًا لأولئك الفارِّين من التجنيد العسكرى. ولم يكن بوسع تقنيات النظام والسلطة الممثلة في التعليم الأزهري أن تكون على مستوى التحولات السياسية والاقتصادية الجارية[1].

---

(١) انظر مبارك، الخطط، ٩: ٣٧-٣٨، وعَلَمُ الدين، ص ٢٤٢ والصفحات التالية؛

Jacques Berquem, Egypt: Imperialism and Revolution, pp. 76-83; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, ' The `ulama' of Cairo in the eighteenth and nineteenth centuries', in Nikki R. keddie, ed., Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley: University of California Press, 1972); Daniel Crecelius, ' Nonideological responses of the Egyptian ulama to modernization', in keddie, ed., Scholars, Saints and Sufis; Haim Shaked, ' The biographies of ulama' in Mubarak's khitat as a source for history of the ulama' in the nineteenth century', Asian and African Studies 7 (1971): 59-67.

وللاطلاع على حياة وتعلُّم عالم مغربى وأثر التغيرات السياسية والاجتماعية في الفترة الكولونيالية، انظر

Dale F. Eickelman, knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable (Princeton: Princeton University Press, 1985).

التعلُّم القروي

في العرض الذي قدمتُه للتوِّ للأسلوب الذي اكتسب به التعلُّم في الأزهر نظامه، وهو نظام دون لجوء إلى تنظيم أو بنية، انبثقت سماتٌ معينةٌ للتعلُّم بوجه عام. ويمكن تلخيص هذه السمات كما يلي. فأولاً، كان التعلُّم يتم ضمن ممارسة مهنة أو حرفة خاصة يجب تعلُّمها، ولم يكن منفصلاً بوصفه «تعليمًا مدرسيًا». وكان الفقه واحدًا من مثل هذه المهَن، مُركَّزًا على المسجد، وكانت المهَن والحرَف الأخرى تُدرَّس في مواقعها الخاصة، بأشكالٍ مماثلة. وثانيًا: لم يكن التعلُّم، ضمن المهنةَ، علاقةً تفصل الممارسين في جماعتين متميِّزتين، جماعة التلاميذ وجماعة المُدَرِّسين. إذ يمكن العثور على علاقة المدرس والتلميذ بين أي اثنين أو أكثر تقريبًا من أفراد جماعة مهْنيَّة (وإن كان من الممكن للممارسين الأكبر أن يميِّزوا أنفسهم عن الآخرين بسبل عديدة، بما في ذلك السبيل الذي يتولَّون به التعليم). وثالثًا: فإن التعلُّم، الماثل في كل مرحلة تقريبًا من المراحل في ممارسات حرفَة من الحرَف، لم يكن يتطلب أعمالَ تنظيمٍ سافرة، بل كان يجد سياقه في منطق الممارسات نفسها.

والحال أن التعليم، بوصفه عمليةً منفصلةً يكتسب فيها التلاميذ مجموعة من التعليمات والانضباط، قد وُلد في مصر في القرن التاسعَ عشرَ. وقبل ذلك، لم يكن هناك موقع متميِّز أو مؤسسة متميِّزة تجري فيها مثلُ هذه العملية، ولم تكن هناك مجموعةٌ من الكبار تتَّخذ منها مهنةً لها، ولم تكن توجد كلمة تدل عليها في اللغة. أما الإشارة إلى مراكز العلم كالأزهر بوصفها أماكن لـ «التعليم التقليدي» فهي استعمال مغلوط للتسميات، سوء فَهمٍ لأنواع الممارسة التي كانت تُعاش فيها حياةُ المجتمع، حتى الثلث الأخير من القرن التاسعَ عشرَ. فهي تأخذ ممارسة سائدة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ والقرن العشرين وتسقطها على عالم لم تكن موجودة فيه، الأمر الذي يُسفر عن ملاحظات غير مفيدة عن الطابع المحدود لـ «برنامجها الدراسي» وغياب النظام والانضباط فيها. فإدخال الفصول، والمناضد والانضباط لم يكن إصلاحًا لما يُسمَّى بالتعليم المدرسي التقليدي. وقد ظهرت التجديدات، عندما أظهرت تقنياتُ النظام الجديدة فجأة الحاجةَ إلى «بنية» كهذه. وهكذا فإن إنشاء التعلُّم بوصفه عمليةً منفصلةً عن الحياة نفسها كان يتطابق، لأسباب سوف أشرحها فيما بعد في نهاية هذا الفصل، مع الفصل الظاهر للعالم إلى أشياء في ذاتها من ناحية ومعناها أو بنيتها من الناحية الأخرى.

والحال أن النظرة التي قدمتُها للتوِّ للتعلُّم التقليدي تتطلب إعادة فحص ليس فقط للمسجد التعليمي في المدينة وإنما أيضًا، وأخيرًا، لما يُسمَّى بالمدرسة القرآنية في القرية، الكُتَّاب. والحال أن الكُتَّاب، شأنه في ذلك شأن المسجد التعليمي، كان منظَّمًا حول معنى الكلمات وسلطتها، في حاجتها إلى أن تُفسَّر وإلى أن تُعالَج معالجةً مناسبةً. وليست المساجد والكتاتيب وحدها، في الواقع، بل جانبًا كبيرًا من الحياة الاجتماعية للمدينة الصغيرة، وللقرية، وللمدينة الكبيرة، وللسوق والفناء، وللأسرة وللعمل، كان معتمدًا على ممارسات مختلفة فيما يتعلق بسلطة الكتابة. ويمثل الكُتَّاب في القرية والمسجد التعليمي في المدينة مكانين لمثل هذه الممارسة. ثم إن معالجتها المتباينة للنص الواحد وللكلمات الواحدة كانت وجهًا من وجوه العلاقة السياسية بين سلطة المدينة والحياة الشعبية للقرية.

وبالنسبة لحياة المصريين العاديين، فإن الكلمة المكتوبة أو المنطوقة بصورة صحيحة (كلمة القرآن، في معظم الحالات) كانت موردًا حاسمًا. فالحياة، كما أشرت، كانت تُخاض في مواجهة، أو من زاوية، تلك القوى غير المُدركة دائمًا والتي، إذا ما جرى الاعتناء بها بالصورة الصحيحة، تكون مصدرَ خير ومصدرَ مساندة، لكنها، إذا ما عُوملَت معاملةً خاطئةً، تكون مصدرَ خراب وشقاء. واللغةُ الأكثر شيوعًا لتصور هشاشة الشخص في مواجهة مثل هذه القوى هي لغةُ الانكشَاف للعيَان. وقد جرى التعبير عن مخاطر الانكشاف للعيَان بشكل خاص من زاوية قوة النظرة البَشرية، العين (وقد فهم الأوربيون هذا، من زاويتهم، بوصفه «العين الشريرة»، مع أنه كان في العربية «العين» فقط). والحال أن المراعاة اللائقة للمخاطر وللإمكانيات المرتبطة بالنظرة البشرية قد قررت مجموعةً من الممارسات للتعامل مع الهشاشة إزاء الغرباء وإزاء من هم أقوى، ومع هشاشة الضعفاء والصغار جدًا. كما قررت مخاطرُ النظرة إجراءات وتفسيرات خاصةً في حالات الموت، والميلاد واعتلال الصحة[1]. وقد تطلب التعاملُ مع هذه القوى وخطر الانكشاف للعيان استراتيجيات مختلفةً للتفكير، وللحماية وللإخفاء. وكانت سلطةُ الكلمة موردًا خاصًا يمكن للناس العادين التوسلُ إليه

(١) للاطلاع على تحليل للغة الانكشاف للعيان، وعلاقاتها بأفكار الشرف والتواضع وللأسلوب الذي تُغَلِّف به هذه المفاهيم الممارسة الاجتماعية وعلاقات السلطة، انظر

Lila Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.

والتحليل الذي يتضمنه العمل مستمد من حياة جماعة بدوية مصرية، لكن رؤاه النظرية تتميز بأهمية كبيرة بالنسبة لمصر ولعالم البحر المتوسط.

لتحقيق مثل هذه الأغراض. وتصف دراسة مايكل جيلسينان الأنثروبولوجية للدين في العالم العربى الحديث كيف أن «مفهوم الكلمة وتجربتها الجماعية في الصلاة»، وفي الدراسة، وفي التعويذات، وفي تلاوة الآيات المقدسة، وفي الذّكر، وفي التسبيح، وفي العلاج، وفي الآداب الاجتماعية، وفي مائة من موضوعات أخرى يكمُنان في أساس كون المرء مسلمًا. والحال أن الطبيعة المباشرة للعلاقة مع الله من خلال الكلمة وقوتها المجردة بدرجة كثيفة والملموسة بدرجة كثيفة، يصعب إلى أبعد حد تصورها، ناهيك عن تحليلها، بالنسبة لأفراد المجتمعات التي تهيمن عليها الطباعة وفكرة الكلمات التي تدل على «أشياء»[1].

والحال أن استخدام الكلمة في هذه المجالات وفي مجالات أخرى كان الحرفة والمهنة الخاصة للفقي، المداوي، وقارئ القرآن وخادم الدين المحلي[2]. وكان أحد الأشياء التي يتولى الفقي القيامَ بها يتمثل في تعليم الأطفال في القرية الفنَّ الذي كان مصدرَ حرفَته، التلاوة الصحيحة والكتابة السليمة لكلمات القرآن. ولهذا السبب فإنه غالبًا ما يوصَف بمُدرِّس مدرسة القرية. على أن دوره في القرية لم يكن هو أن «يُعلِّم»، بل أن يُقدِّم في اللحظات المناسبة كلمةَ القرآن المكتوبة والمنطوقة. وكان عليه أن يكتب التعويذات أو العلاجات، وأن يتلو الكلماتِ الصحيحةَ بالأسلوب الصحيح في حالات عقد القران، وتشييع الجنازات، وفي المنازل، وعند ضريح الولي المحلي، وفي البحث عن زوج وفيما يتعلق بإبرام صفقة تجارية[3].

وشأنه في ذلك شأن مُمارسي الحرف الأخرى، فقد كان عليه أن يتولّى تعليمَ فنِّه، وهو فن كان يتميز بشهرة وبقيمةَ عامَّتَين بسبب الأهمية الحاسمة للكلمة المقدسة في الحياة الاجتماعية. وكان هذا التعليم يتم في مسجد أو غرفة، عند ضريح ولي محلي أو في المدن الأكبر في مبنى مقام عند السبيل (وكانت هناك صلة هامة بين سلطة الكلمات واستخدام الماء المبشِّر بالخير). ويمكن الإشارة إلى مكان كهذا بوصفه «الكُتَّاب»، وإن كانت الكلمة لا

(1) Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World, p. 16.

(٢) أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية (القاهرة، ١٩٥٣)، ص: ٣٠٨.

Heyworth- Dunne, History of Education, pp. 5-6.

(3) Cf. Winifred S. Blackman, The Fellahin of Upper Egypt (London: Frank Cass, 1968), pp. 109-117, 256,259

تَنقُل معنى مكان فقط، بل ومعنى ممارسة، الممارسات المرتبطة بالكتابة وخصوصًا بالقرآن. ومن الواضح أنَّ اعتبار الفقي مدرِّسَ مدرسة ليس مناسبًا، ولا مفرَّ من أن يقودَ مرة أخرى إلى ملاحظات من النوع الذي يرى أن البرنامج الدراسي لـ «المدرسة» كان مقتصرًا على استذكار نص واحد، القرآن. فالتعليم المدرسي لم يكن موجودًا قبل الثلث الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، ولم يكن غرض أيِّ فرد متميز أو أية مؤسسة متميزة تقديم تعليم منظَّم. وقد تشكل دور الفقي ضمن لغة سلطة الكلمات ومشكلات الهشاشة والعجز. والحال أن لغة العجز هذه نفسها هي ما سوف يعارضه نسق التعليم، الذي سوف يطرح بدلاً من ذلك، كما رأينا، لغة انعدام الانضباط وانعدام النظام.

تعليمات للاستعمال

لقد أصبح من الضروري فصل التعليم عن الممارسات التي كان جزءًا من نسيجها، وتخصيص مكان متميِّز له، هو المدرسة، وفترة عمرية متميزة، هي فترة الشباب. وكانت «التربيةُ العموميةُ» هي الاسمَ الجديدَ لهذه الممارسة. وقد قيل إنها تشير إلى «ما يتعلمه الذكور والإناث في المكاتب والمدارس وفي سائر مجامع المعارف التي يجتمع فيها للتعليم عددٌ مخصوصٌ من المتعلمين»[1]. وكان يجب للتعليم المدرسي أن يكون مجالاً مستقلاً، لا يتحدَّد بموضوعه أو بمنهجه، بل بوصفه نشاطًا يجري في موقع مخصوص، بين جماعة محددة من الناس لهم عمر محدد. وقد كتب رفاعة الطهطاوي أن تنظيم (ترتيب) التعليم يتطلب اتخاذ مكان في السوق أو في الشارع الرئيسي للمدينة وتخصيصه لغرض التعليم. إذ لا يجب تعليم الأطفال في أماكنَ تخدم وظائفَ أخرى، وخاصة ليس في المسجد[2]. وقد تَرَافَق هذا مع الفصل الإداري، في إبريل ١٨٦٨، لما سوف يُسمَّى بـ «المدارس المدنية» عن الجيش[3]. إذ كان يجب للتعليم المدني الجديد أن يكون منفصلاً تمامًا عن المشروع العسكري، مثلما كان يجب أن يكون منفصلاً عن حياة المسجد والتعلُّم فيه، وكان غرضُه هو تحقيقَ انضباط كل فرد وتقدمه.

والحال أن كلمة التعليم (التربية) بهذا المعنى كانت هي نفسُها استعمالاً جديدًا. ففي عمل رفاعة الطهطاوي الشهير «تخليص الإبريز» المنشور في عام ١٨٣٤، وهو أول تقرير عربي

(١) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ٢ : ٣٨٧.

(٢) المصدر السابق، ١ : ٢٩٨.

(٣) سامي، تقويم النيل، ٣: ٧٧٩.

حديث عن أوروبا ، لا يرد مصطلح «التربية» إلا مرة أو مرتين بمعنى الكلمة العام : «يربي» أو «ينتج» ، كما في وصف مدرسة الهندسة في باريس : «مدرسة بوليتقنيقا . . . وفيه يدرس الرياضيات والطبيعيات لتربية مهندسين» . كما لا ترد أيَّة كلمة واحدة في مكانها المناسب ، تشير إلى ممارسة التعليم الاجتماعية المتميزة[1] . والأفكار الرئيسية لوصف الكتاب للتعليم ، كما لوصفه لأوروبا بوجه عام ، هي النظام والتنظيم . وصفحاته التمهيدية موجهة إلى أولئك الذين انتقدوا «محمد علي» لبنائه لنظام عسكري باستخدام خبراء من أوروبا : «فانظر إلى الورش والمعامل والمدارس ونحوها وانظر إلى ترتيب أمر العساكر الجهادية . . . النظام»[2] . وموضوع الكتاب هو هذا الانضباط والنظام نفسه على نحو ما كان موجوداً في فرنسا ، من جميع وجوهه .

والحال أن فصل الكتاب الذي يناقش في باريس في شيء من التفصيل يبدأ بعنوان : «في ذكر تقدُّم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع وذكر ترتيبهم» . إلا أن ناشر طبعة عام ١٩٧٣ من أعمال الطهطاوي قد جعل عنوان الفصل نفسه : «في العلوم والفنون والتربية عند الفرنسيين» ، فأحلَّ كلمة «التربية» محل كلمة «الترتيب» التي تكاد تشبهها من الناحية الصوتية ، وحذف كلمة الصنائع التي لم تَعُد مناسبة[3] .

والحال أن الناشر بقيامه بهذا الاستبدال قد كرر تحولاً في المفردات وفي التفكير حدث فعلاً في مصر القرن التاسعَ عشرَ . ذلك أن كلمة «الترتيب» ، «الحكم» ، «الانتظام» (ومن ثم «الحكومة» نفسها) قد استُعيض عنها في مجال التعلُّم حيث كانت مستخدمةً بشكل عام بكلمة «التربية» التي تكاد تشبهها من الناحية الصوتية . وكانت كلمة التربية لا تعني ، ربما حتى الثلث الأخير من القرن التاسعَ عشرَ ، غير : «أن تربي» أو «أن تنمي» ، إشارة ، كما في

---

(١) الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ٢ : ١٦٩ . وقد نشر الطهطاوي في الوقت نفسه ترجمة لأحد مؤلفات جورج ديبينج ، كان قد واجه فيه الجملة التالية : «بالنسبة لساكن اليونان القديمة كانت التمرينات البدنية . . تشكل جزءاً لديه من التربية الوطنية» . وكان بوسع الطهطاوي معالجة كلمة «الوطن» لكن كلمة «التربية» تطلبت الدوران حول المعنى : «رياضة البدن . . . هي مصلحة قد يعود نفعها على سائر الوطن» . رفاعة الطهطاوي ، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر (بولاق ، ١٨٣٣) ، ص٥٢ ، وهو ترجمة
Georg Bernhard Depping, Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations, p. 107.

(٢) الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ٢ : ١٨ .

(٣) المصدر السابق ، ٢ : ١٥٩ ، ٧٧٠ .

الإنجليزية، إلى أي شيء يجب المساعدة على نموه: محصول القطن، أو الماشية أو أخلاق الأطفال. وقد أصبحت تعني «التعليم»، مجال الممارسات الجديد الذي جرى استحداثه في الثلث الأخير من القرن[١].

وبما أن التعليم المدرسي قد جرى إدخاله لتحقيق هذا الانضباط، فإن أولئك الذين كانوا مسئولين عن تنظيمه وتفتيشه قد كتبوا كتبًا وكتيبات نُوقشَت فيها الممارسات الجديدة. ففي عام ١٨٧٢، مثلاً، نشر الطهطاوي عمله الرئيسي بشأن التعليم، «المرشد الأمين للبنات والبنين»، وهو كتاب إرشادي للبنين والبنات، بيَّن فيه الحاجة إلى الممارسات التعليمية الجديدة من زاوية الطبيعة البشرية. فالإنسان قد «خرج من بطن أمِّه لا يعلم شيئًا ولا يقدر على شيء إلا بالتربية والتعليم». وتتوقف على عملية التعليم قدرته على تزويد نفسه بأسباب البقاء، وعلى استخدام اللغة، وعلى التفكير. وقد بين الطهطاوي أنه لكي تتحقق هذه الأمور، فإن الإنسان يحتاج «إلى ما لا يُعَدُّ ولا يُحصَى من أدوات المعاناة والتمرين والتجربة والممارسة على مدى الزمن»[٢]. وتوحي اللغة على الفور بتوسيع لمجال انتشار التقنيات التي كانت قد أُدخلَت أصلاً في الجيش. ونحو عين إمكانية تحقيق القوة العسكرية والسياسية للبلاد كانت اللغة تُحيل إلى الأصل. فالقدرات التي يشكِّلها التمرين والتدريب التعليميَّان المتواصلان تمكِّن الناس من الانسجام والتواصل أحدُهم مع الأخر، من أجل خلق جماعة. وعن طريق تنمية هذه القدرة إلى أقصى حدٍّ، تكسب الجماعةُ قوتَها وتكتسب القدرةَ على السيطرة على الآخرين[٣].

وهكذا أخذ الطهطاوي يميز بين معنيين لمصطلح التربية. الأول: هو ما سمَّاه «تربية النوع البشري»، مستخدمًا الكلمة بمعناها الأقدم كإنماء، أو تربية أو إنتاج لشيء خاص ما. وفي هذه الحالة كانت تشير إلى «تربية الإنسان من حيث هو إنسان يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية». أما المعنى الثاني: فقد كان «تربية أفراد الإنسان يعني تربية الأمم والملل».

---

(١) في عمله المعجمي، المنشور في عام ١٨٨١، ترجم دوزى معنى التربية بـ «يربي» أو «يحسن» لكنه أضاف الحاشية التالية للكلمة، مستشهدًا بمصادر كُتب أو نُشر معظمها في القاهرة في الأعوام الخمسين السابقة: «تستخدم هذه الكلمة بمعنى النظام، الترتيب، التنظيم، وفي الجمل التى يمكن للمرء أن يقابل فيها كلمة ترتيب».

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes (Leiden: E.J. Brill, 1881), 1: 506.

(٢) الطهطاوي، المرشد، الأمين، ص ٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص ص ٢٨ - ٢٩.

والحال أن المعنى الثاني هو الذي كان جديداً والذي أصبح محل اعتبار. وقد بدأ المرجع الحكومي الرسمي حول التعليم والمنشور في عام ١٩٠٣ بالبيان الواضح الذي يقرر أنه: «ليس المراد من تربية الأشياء (وتقويتها) أن يُزَاد في مقدار حجمها». فالتربية تشير، بدلاً من ذلك، إلى انضباط وتمرين الأفراد، الذي من شأنه التنسيق فيما بينهم لكي يتولّوا أداء عملهم كوحدة. والمراد هو «تهيئتها وتمكينها من القيام لأعمالها وتَأْدِيَة وظائفها بما ينبغي على أكمل درجة، يمكن ولا وسيلة للتقوية والتربية إلا التمرين والاستمرار بالشيء على تَأْدِيَة وظيفته حتى يقوم بها بسهولة وسرعة وإتقان». وكان كاتب هذا المرجع هو عبد العزيز جاويش، الذي كان قد قضى ثلاثة أعوام من التدريب في مدرسة شارع «القَصَبَة» في لندن، وهي المدرسة التي أنشأها جوزيف لانكستر لتدريب مُدَرِّسين لمدارسه الانضباطية. وقد أصبح مُفَتِّشًا عامًا في نظارة المعارف، وكان فيما بعد واحداً من مؤسسي الحزب الوطني ورئيس تحرير صحيفته «اللواء»[1].

ويمكن لحالة جاويش أن تذكرنا بأن الانضباط الجديد للتعليم كان يتعيَّن تنفيذه ليس من خلال التعليم المدرسي المنظم وحده. فالتعليم المدرسي لم يكن غيرَ جزء من عملية انضباط وتعليم سياسية أوسع. والحال أن الأستاذ بكلية تدريب المُدرِّسين الحكومية الجديدة، (دار العلوم) والتي أُنشئَت في الفترة نفسها لتخريج مُدرِّسين للمدارس القروية، قد أوضح أن هناك ثلاثة أجزاء لمعنى التربية، ثلاث مؤسسات سوف يجري فيها استحداث هذه السيطرة الجديدة على الفرد: المدرسة، والمجلس السياسي، والنشر[2]. ونجد أن محمد عبده، زميل المرصفي الأشهر في دار العلوم، والمفكر المصلح، قد طوَّر وجهةَ نظر مماثلة في التربية، فالتربية - في نظره - تعبِّر عن الدور السياسي الضروري للمثقَّف، الذي سوف يستخدم كـ «مدرسة» خاصة له أجهزة النشر الجديدة[3]. وبما أنني قد ناقشت بالفعل كُلاً من المدارس الحكومية والمجلس السياسي، فإنني أودُّ أن أنظر بإيجاز في أهمية دُور النشر الجديدة.

في عام ١٨٦٨، تأسَّسَت في القاهرة هيئة اسمها «جمعية المعارف لنشر الكتب النافعة» على يد محمد عارف باشا، أحد خريجي المدرسة المصرية في باريس. ولعلها قد أُقيمَت على

---

(١) عبد العزيز جاويش، غُنيَة المؤدبين في طريق الحديث للتربية والتعليم، ص٤؛ أنور الجندى، عبد العزيز جاويش (القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ص ص ٤٣- ١٦٥.

(٢) حسين المرصفي، رسالة الكلم الثّمان، ص ص ٣٠ - ٣١.

(٣) كانت أفكار مماثلة أفكاراً محورية فيَ فكر أستاذ عبده، الأفغانى، وتلميذ عبده، رشيد رضا. انظر، رشيد رضا، «الجرائد، وظائف أصحابها»، المنار ١ (١٨٩٨): ٧٥٥.

غرار جمعية اللورد بروغام لنشر المعارف النافعة، وهي الهيئة التي كانت قد أُنشِئَت لتعليم الطبقة العاملة الإنجليزية قيمَ الانضباط الذاتي والاجتهاد. وكان محمد عارف موظَفًا حكوميًا كبيرًا. شأنه في ذلك شأن الرجال الآخرين الذين شاركوا في تأسيسها. وقد تم تأسيسُها عن طريق الإسهام العام، وقد شارك ٦٦٠ شخصًا كمساهمين، وكان معظمهم من ملاك الأرض أو من موظفي الحكومة[1]. وكجزء من عملية «التربية» نفسها، بدأت الحكومة أيضًا في نشر المجلات، والصحف والكتب.

ومنذ عام ١٨٢٨، كانت الحكومة قد أصدرت جريدةً رسميةً «الوقائع المصرية»، لإعلان القرارات، والمرسومات، والتعيينات والأعمال العمومية، وغير ذلك من الأحداث المحلية، واستمر صدورها حتى خمسينيات القرن التاسعَ عشرَ، خلال عهد سعيد، حين توقفت عن الظهور[2]. وفي ديسمبر ١٨٦٥، تقرر إصدار الجريدة مرة أخرى، ولكن في شكل جديد، ومن أجل غرض جديد وأكثر تحديدًا. وقد أوضح أمرٌ داخليٌّ أنه «بدلاً من أن الحكومة تعلن أحوالها للعالم بواسطة مستخدميها قد استحسنًا إعطاء التزام نشر الوقائع لمُحَرِّر الوقائع المصرية والحوادث الأجنبية بالتفصيل من غير أن يكون للحكومة دخلٌ في هذا». وقد دلَّ هذا القرار على تغيُّر في التقنية، وليس على تخلٍّ عن السيطرة. فالحال أن اثنين من مستخدمي الحكومة، أحمد راسخ أفندى من نظارة الخارجية ومصطفي رسمي أفندى من حاشية الخديوي، قد عُيِّنا لوظيفة الجريدة الجديدة، وصدرت التعليمات إلى ناظر المالية بان «يَبقَيا معدُودَين من مستخدمي الحكومة وأن يكونا حائزَين شرف خدمة الميري من جهة المعاش والحقوق ويكون صرفُ مرتَّباتهما من طرف الميري المُومَأ إليه فقط»[3].

وقد تطابق التغيُّر في التقنية مع تغيُّر في طبيعة ما كان يُنشَر. فلم تعد الجريدة مجرد إعلان مكتوب لأوامر الحكومة وتعليماتها، وذلك على وجه التحديد لأن الحكومة نفسها لم يعد يجري النظرُ إليها على أنها مجردَ إصدار وإعمال للأوامر. وسوف يصبح الإعلامُ والتعليمُ منهجَ السياسة، سوف يصبحان شيئًا «نافعًا» تنشره العملية السياسية وتعلنه على الجمهور. وكان هناك عالم بأكمله من الفكر، ومن المعنى يتوجب إعلانه (في حين أن كُتَّاب هذه المعارف المعلنة سوف يصبحون أكثرَ احتجابًا، لإخفاء أنفسهم).

(١) عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، ١: ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٢) إبراهيم عبده، تاريخ الوقائع المصرية، ١٨٢٨ - ١٩٤٢ (القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٢)، ص٢٩.

(٣) نقلاً عن سامي، تقويم النيل، ٣ : ٤٥٤

وبعد إعادة إنشاء الجريدة، أصبحت الحكومة منخرطة أكثر فأكثر في إصدار المجلات. ففي عام ١٨٦٧، صدرت مجلة أسبوعية اسمها «وادي النيل» وهي أول مجلة مصرية ليست لسانَ حال رسميٍّ، تحت رئاسة تحرير عبد الله أفندي أبو السعود، لكنَّ أبا السعود كان موظفًا في ديوان المدارس، وكانت الحكومة هي التي أنشأت المجلة وموَّلتها في الواقع[1]. وبعد ذلك بثلاثة أعوام في إبريل ١٨٧٠، ظهرت مجلة أخرى، صدرت هذه المرة عن ديوان المدارس بصورة معلنة، وكان اسمها «روضة المدارس» وقد خُصِّصَت هذه المجلة الشهرية لنشر الموضوعات الحديثة للمعرفة. وكانت تُطبَع وتُوَزَّع مجانًا على جميع التلاميذ في المدارس الحكومية الجديدة. وكانت تحت إشراف رفاعة الطهطاوي، الذي نُشرَت كلُّ كتاباته التالية لأول مرة على صفحاتها.

العمل بدءاً من الداخل:

سوف أعود في فصل لاحق إلى هذه المسألة الخاصة بالتحول في تنظيم الكتابة وطبيعتها وتوزيعها، وهو تحول حاولت للتوِّ رسم الخطوط العريضة لبداياته. فالمكتوب، شأنه في ذلك شأن التعليم المدرسي، سوف يظهر بوصفه شيئًا منفصلاً عن الحياة نفسها، عالمًا منفصلاً للتعليم، والتمثيل والحقيقة. وفي العالم العلمي للأزهر، أيًا كانت الأهمية التي كانت تُولَي للكلمة المكتوبة، فإن الكتابة لم تشكِّل قط عالمَ تمثيل، أو معنى أو ثقافة خاصًا بها، ولم يكن هناك انقسام أساسي بين «النص» و«العالم الواقعي». وفي هذا السياق، كما سوف نرى، يجب فهم الرفض المتواصل لتكنولوجيا الطباعة من جانب علماء الأزهر في القرن التاسعَ عشرَ. على أنني الآن أودُّ الاقتصار على اختتام هذا الفصل بالإشارة إلى ارتباط بين العالم الجديد للتعليم ـ عالم المعارف بوصفها مجموعة من التعليمات التي يجب تعلُّمها ـ والمناهج الجديدة لخلق النظام بوصفه «بنية». وسوف أبيِّن أن المناهج الجديدة للتأطير والاحتواء وتحقيق الانضباط التي تناولتُها في هذا الفصل وفي الفصل السابق لم تجعل عَملية التعليم المدرسي الحديثة ممكنة وحسب، بل إنها قد خلقت عينَ الحاجة إليها. ولتوضيح ذلك، سوف أعود إلى عالم القرية النموذجية المنظم.

لقد جرى بناء القرى النموذجية في مصر طوال القرن التاسعَ عشرَ، خاصة في النوع الجديد من الضَّيعَة الخاصة الكبيرة المعروفة بالعزبة وفي «عزب الشركات» الخاضعة لسيطرة

---

(1) Heyworth-Dunne, Education in Modern Egypt, p. 345.

المصالح التجارية الأوروبية[1]. وفي الجزء الأول من القرن العشرين، لاحظ هنرى عيروط، وهو يَسُوعي عمل في مصر الريفية، أن أولئك الذين أُجبرُوا على العيش في هذه القرى المنظمة قد اعتبروها بوجه عام «سجنًا ذا شكل هندسي».

وقد فسر ذلك بأن الفلاح، لكونه يتميَّز بمزاج شبيه بمزاج الطفل، لا يمكن تقديم منزل نموذجي له دون تعليمه، بأسلوب رقيق، طرائقَ استعماله، وأسلوبَ استخدام الجهاز الجديد، وأسبابَ تميُّزه على منزله القديم. وهذه التربية أهم من الإنجاز المادِّي.

ويبدو أن القرية النموذجية قد أدخلت تمايزاً بين الكيان المادِّي للمباني ومجموعةً من «طرائق الاستعمال» الضرورية للعيش فيها. وكان هذا شيئًا جديدًا، فمثل هذا التمايز كان يتعذَّر تصوره في القرية القبائلية التي وصفها «بولاديو»، والتي أشرت إلى أن بالإمكان اعتبارها نموذجًا لأساليب البناء، والسكن، والتفكير التي سعى النظامُ الاستعماريُّ إلى استبدالها. وكما رأينا، فلم يكن في بناء أو حياة القرية القبائلية ما يمكن تمييزه بصورة مصطنعة بوصفه مجردَ «إنجاز مادِّي»، كما نقول، لمجموعة منفصلة من الطرائق، أو المعاني أو الخطط. ذلك أن بناء البيت نفسه لم يكن تحقيقًا لخطة بل إعادة تأكيد، في عمليات تضم عمود «مؤنث» إلى دعامة السقف «المذكَّرة» للاتحاد الذي يشكِّل الأسرة المعيشية[2]. ولم يكن البيت قط مجرد جهاز، ولم يكن يواجه سكانه، كما هو الحال مع جهاز حديث، بتعليمات منفصلة للاستعمال. ولم يكن يوجد شيء منفصل في تمايز عن كيانه المادِّي الخالص بوصفه عالمَ الرمزي، أو عالم الشفرة الثقافية كما يقول الأنثروبولوجيون أحيانًا، أو الطرائق التي يجب تعلُّمُها.

والحال أن النظام الجديد للقرية النموذجية قد أدخل فكرة الشفرة أو الخطة هذه، وفكرة الكيان المادِّي هذه. وشأنه في ذلك شأن الفصول المدرسية التي جرى تناولها في هذا الفصل، فإن بناءها الهندسي كان يُقدِّم العالم بوصفه مجرد شيء مزدوج، عالم ما نسميه بـ «الأشياء» «التي توجد بالظهور بوصفها التحقيقَ المادِّي لعالم مقاصدَ أو تعليمات منفصل. وهذه التقنية الغريبة، النظام الجديد، كانت أصل الإمكانية والحاجة المفاجئتَيْن إلى التعليم المنظَّم.

---

(1) See Henry Habib Ayrout, The Egyptian Peasant, rev. ed., trans. John Alden Williams (Boston: Beacon Press, 1963), pp, 114-115

(2) يناقش بورديو باستفاضة كيف أن هذا النوع من الاستقطاب يجعل كل فعل داخل البيت وكل حركة فيما يتعلق به إعادة تأكيد، ومن ثم غرسًا ضمنيًا في الذهن. للمبادئ العملية التي ترتجل الحياة اليومية من زاويتها.
Outline of a Theory of Practice, pp. 87-95.

وثانيًا: عدا مثل هذه الأشياء، ظهر كما لو أن هناك شفرةً ثقافيةً، مجموعةً من التعليمات، يَحتاج إلى تعلُّمها كلُّ طفل، وكلُّ «فلاح» لكونه يتميَّز بمزاج شبيه بمزاج الطفل، كما بدا الآن. وقد أردف الأَب عيروط: «لا يمكن بناء قرية نموذجية والحفاظ على جاذبيتها ما لم يَجرِ ربطُ المشروع المعماري بالتدريس، والتربية والتعليم، وباختصار، يجب العمل مع الفلاحين. فإعادة بناء القرية المصرية تتطلب إعادة تربية سكانها، وخاصة المرأة. ويجب أن نعمل بدءًا من الداخل»(1).

لقد بدأتُ هذا الفصلَ بقصة عودة علي مبارك من باريس واتجاهه إلى بناء عاصمة جديدة ونسق جديد للتعليم. وحاولت في الصفحات التي تخللت ذلك استكشاف هذا الارتباط بين الشارع والمدرسة، بين الأنواع الجديدة للإطار المكاني وسبل تنسيق أولئك الذين يتحركون داخلها والسيطرة عليهم. وكانت سبل التنسيق هذه شيئًا خاصًا وفيزيقيًا، يتيح ما سماه ميشيل فُوكُوه بالسلطة الميكروفيزيقية، وهي سلطة تعمل عن طريق إعادة تنظيم المجال الماديِّ في أبعاد دقيقة واكتساب سيطرة ماديِّة متواصلة على رعاياها. على أن هذه السلطة كانت في الوقت نفسه، فيما حاولت أن أبيِّن شيئًا ميتافيزيقيًا. فهي قد عملت عن طريق خلق مَظهَر نظام، مَظهَر بنية بوصفه عالمًا منفصلاً، غيرَ ماديٍّ، من نوع ما. والحال أن خَلقَ هذا العالم الميتافيزيقى هو ما جعل تعليم الفرد ضروريًا فجأة تمامًا كما أن المناهج الميكروفيزيقية هي ما جعل مثل هذا التعليم ممكنًا. وقد أخذت السلطة تسعى إلى التأثير ليس فقط على خارج الجسم، وإنما أيضًا «بدءًا من الداخل» عن طريق تشكيل العقل الفردي.

●●●

---

(1) Ayrout, The Egyptian Peasant, p. 130

الفصل الرابع:

بعد أن أسَرْنا أجسامَهم

كتب ضابط عسكري فرنسي في الجزائر في تقرير عن انتفاضة أخمدتها قواتُه عامَي (١٨٤٥ - ١٨٤٦م) يقول: إن هناك طريقتين لتأسيس سلطة سياسية على سكان ما: طريقةَ القمع وطريقةَ التربية. والأخيرة بعيدة المدى وتعمل على العقل، أما الأولى فتعمل على الجسم ولابد أن تأتي أولاً.

«الشيء الجوهري بالفعل هو أن نجمع في مجموعات هذا الشعبَ الموجودَ في كل مكان وليس في أي مكان، الشيء الجوهرى هو أن نجعل منهم شيئًا يمكن أن نُحكم قبضتَنا عليه. وحين نملكهم في أيدينا، سيكون باستطاعتنا عندئذ أن نصنع العديد من الأشياء المستحيلة تمامًا بالنسبة لنا اليوم والتي ربما سمحت لنا بأن نأسر عقولَهم بعد أن أسرنا أجسامهم [1]».

في الفصلين السابقين كنت أفحص المناهجَ الجديدةَ للسيطرة العسكرية، والنظام المعماري، والتعليم المدرسي، التي جعلت من الممكن الحديث، للمرة الأولى، عن «أسْر أجسام» السكان. وعلى أساس عمل ميشيل فُوكُوه *Michel Foucault*، حاولت أن أبيِّن ظهور سلطة سياسية في مصر تسعى ليس فقط لأسْر جسم الفرد بل لاستعماره وللإبقاء على حضور مستمرٍّ لها. وكلمات الضابط الفرنسي تشير إلى شيء أبعد مدىً بصدد هذه السلطة المُستعمِرة. وكما اقترحت في نهاية الفصل السابق، فإنها كانت سلطة بدا أنها تؤسس موضوعها باعتباره شيئًا منقسمًا إلى مجالَين منفصلَين، جسم وعقل. وفي الصفحات التالية سأحاول إثبات أن هذا الانقسام ذاته كان شيئًا جديدًا، وأنه نتج عن المناهج الجديدة للسلطة، وأن جوهر هذه المناهج كان في الحقيقة يُحدث أثرَ مثل هذا الانقسام. وتحليل ثنائية العقل والجسم سوف تربط دراسة السلطة الانضباطية بالموضوع الأوسع للعالم بوصفه مَعرضًا.

سوف أبدأ، مثل الضابط الفرنسي، بالسيطرة على الجسم. كان على نظام المراقبة أن يبدأ ليس في المدرسة أو في الجيش، بل منذ الميلاد. ففي أعقاب الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، أُنشِىء مكتب مركزي لتنظيم التسجيل الرسمي للمواليد في كل قرية مصرية.

---

(1) Charles Richard, Etude sur l'insurrection de Dahra (1845-1846), in Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World, p.142, cited from Pierre Bourdieu and Abdelmalek Sayad, Le deracinement: la crise de l'agriculture traditionelle en Algerie (Paris: Editions de Minuit, 1964), p. 15 .

واستلزم ذلك ما كان اللورد كرومر *Lord Cromer*، الوسيط المحلى للحكومة البريطانية، يحب أن يدعوه «التفتيش الإنجليزي المنهجي»، أي المنهج اليومي للسلطة الذي سعى الاستعمار لتدعيمه. وقد كتب في تقرير لوزارة الخارجية في لندن أنه «فيما يتعلق بالتسجيل وقيمة التفتيش الإنجليزي المنهجي، فليس هناك مثال أفضل من حالة جَرَت مؤخراً في مديرية بني سويف. كان لدى ضابط التفتيش الإنجليزي من الأسباب ما يدفعه للاعتقاد بأنه لابدَّ أن هناك عدداً كبيراً من البالغين والأطفال الذين لم يُسَجَّلوا في عزبة تخصُّ أحدَ الأثرياء المصريين. وقد أقر الشيخ المسئول بأنه ليس في القرية الواقعة في العزبة أحد صالح للتجنيد الإلزامي أو غير مسجل. . فقام ضابط التفتيش، بمعاونة قوة من البوليس والخفراء، بتطويق القرية ليلاً، وفي الصباح وجد ما يربو على ٤٠٠ غير مسجلين، وسوف يُحاكَم الشيخ أمام محكمة عسكرية. وكان الهدفُ المباشرُ لتسجيل مواليد البلاد هو تنظيمَ التجنيد في الجيش، الذي ناقشتُ أساليبه في المراقبة والسيطرة في موضع سابق. لكن ذلك «التفتيش الإنجليزي» كان له قيمة أعمُّ، كما أوضح كرومر نفسه في تقريره إلى وزارة الخارجية البريطانية، فالتفتيش «يتيح تطبيق إشراف منهجي على العمل العسكري والطبي للجان التجنيد، وبصورة غير مباشرة على الكثير من العمل المدني لسلطات المديرية»[1].

وتطلَّب الأمرُ مناهجَ مماثلةً للإشراف والسيطرة على المستوى المحلي من أجل الأساليب الجديدة للإنتاج الرأسمالي، وبالأخص زراعة وتجهيز القطن. فقد كانت الملكية الخاصة للضِّياع الكبيرة واستثمار رأس المال الأوروبي يخلقان طبقةً من العمال المُعدَمين، كانت أجسامُهم بحاجة إلى تعليمها العادات الانضباطيةَ للعمل المأجور. كان إنجليزيان يملكان معملاً لحَلج القطن في مدينة الزقازيق الجديدة يستخدمان شابًا إنجليزيًا ليشرف على «منصور» مشرفهما المصري. وكان عمل منصور، بدوره، كما يقول الشاب الإنجليزي، هو «ملاحظة الأهالي أثناء العمل وإبقاؤهم منظَّمين، لأن أغلبهم ذوو طبع كسول بصورة طبيعية. . . ولما كان الحافز الأخلاقي ذا قيمة ضئيلة جداً، فقد كان يحمل معه كرباجًا، يشجع به الاجتهاد بين الرجال والصبية، ورغم ذلك، فعندما يُضبط أي رجل وهو يسرق أو يرتكب جريمة أكثر

(1) Great Britain, foreign office, Further correspondene Respecting the Affairs of Egypt No, 34, July-September 1890 (London: Foreign Office, 1890), pp. 19-20

خطورة، كان يُرسَل إلى مركز البوليس ليعاقب، وكان دوري أن أصحبه، وأشرح الجريمة لكبير الضبَّاط، وأتأكد من أنه يُجلَد بشكل مناسب» (١).

كذلك استلزم الإنتاج الرأسمالي خلق وإدارة كتل ضخمة من عمال التراحيل، لإقامة وصيانة الإنشاءات الجديدة التي تُقام على طول الريف المصري، مثل الطرق، والسكك الحديدية، والقنوات، والسدود، والقناطر، والتلغراف، والمواني. أما المشروعات الأضخم مثل حفر قناة السويس فقد اقتضت نقل والإشراف على عشرات الآلاف من الرجال. كما تم جلب مجموعات أصغر من العمال من صعيد مصر للعمل الموسمي في إنشاء وصيانة الشبكة الجديدة من قنوات الرَّي الدائم في الشمال، والتي تعتمد عليها زراعة القطن. وقد وضع البريطانيون تلك المجموعات تحت السيطرة البوليسية المستمرة. كما أدخلوا نظام «التذاكر»، التي كانت تُسَلَّم للعمال في قراهم قبل أن يرحلوا إلى الشمال، لكنها لا تُسَلَّم إلا لأولئك الرجال الذين لا يعتبرهم البوليس المحلي من مثيري الشغب (٢).

وربما جرت استعارة عملية إصدار «التذاكر» من شبكة البلاد من السكك الحديدية السريعة التوسع، وهي مركز آخر لآليات انضباط غير مسبوقة. فعند حلول نهاية القرن كان عدد أميال السكك الحديدية في مصر، بالنسبة لعدد السكان وللمساحة المأهولة، واحداً من أعلى النسب في العالم. وقد حملت السككُ الحديديةُ ٤,٧ مليون راكب عام ١٨٩٠ ونحو ٣٠ مليونًا في عام ١٩٠٦، وكانت تَستخدم أكبرَ قوة عمل دائمة في البلاد. وعلاوة على الإشراف والسيطرة على قوة العمل هذه، كان على سلطات السكك الحديدية أن تنظم إصدار التذاكر وجمعها لكل واحد من ملايين الركاب، وأن تدير جيشَها الخاص من الحرَّاس، ورجال البوليس، والمُفَتِّشين، «من أجل الحفاظ على انضباطهم»(٣).

كان على الريف المصري أن يصبح، حيثما كان ذلك ممكنًا، مثل قاعة الدراسة والمدينة،

---

(1)Baron de kusel, An Englishman's Recollections of Egypt, 1863 to 1887 (London: John Lane, the Bodley Head, 1915), pp. 19-20

(2) Great Britain, Further Correspondence, No. 38, January- June 1892 (1893). P.72

(3) The Earl of Cromer, Modern Egypt, 2:311, 313; Charles Issawi. An Economic History of the Middle East and Noth Africa, pp. 54-5; Zachary Lockman, "Class and nation: the emergene of rhe Egyptian workers movement" (ph. D. dissertation. Harvard University, 1983), p. 41

مكانًا للإشراف والسيطرة الدائمَين، للتذاكر وأوراق التسجيل، للمراقبة والتفتيش. وعلاوة على الإشراف الخاص على الحقول، والمصانع، والسكك الحديدية، ومجموعات العمال، رغبت الحكومة في إقامة نظام عام للبوليس يكون «ذكيًا وفعّالاً، وموجودًا في كل مكان» [1] في البداية، في أعقاب انهيار سلطة الحكومة عام ١٨٨٢، تطلّب ذلك نظامًا كان، كما اعترف كرومر، «معادلاً لفرض الأحكام العرفية». أما ما أُطلق عليها اسم «لجان قطع الطريق» *Brigandage Commissions* والتي حاولت الحكومة أن تسحق بها الجماعات المسلحةَ المحليةَ في الريف فقد استخدمت كل التقنيات التي أصبحت مألوفةً للتغلب على المقاومة الفلاحية للسلطة الجديدة لدولة حديثة: الغارات العسكرية، والبوليس السري، والمرشدين، والسجن الجماعي (وقد امتلأت سجون البلاد بأربعة أضعاف طاقتها)، والاستخدام المنهجي للتعذيب. وكانت الأمثلة على التعذيب المستخدم لانتزاع الاعترافات من المشتبه فيهم تتضمن تعليق الناس في أطواق حديدية، وحرق الجسم بمسامير حديدية محمّاة مثلما في حالة محمود علي السعيدي، الذي اعتقله من أحد مقاهي طنطا رَجُلا بوليس سريَّان في إبريل عام ١٨٨٧ [2].

وبعد عقد من الزمن من إدخال «لجان قطع الطريق»، استُبدل بها نظام بوليس أكثر انضباطًا وانتشارًا واستمرارية. وعيَّن الكولونيل هربرت كتشنر *Herbert kitchener* أحدَ الضباط البريطانيين في الجيش المصري، مُفَتِّشًا عامًا للبوليس المصري. كان كتشنر مثالاً للطراز الجديد للجندي المدير عند نهايات القرن التاسعَ عشرَ، مثله في ذلك مثل ليوتي Lyautey في المغرب، وقد حوّل الأساليب العسكرية الحديثة للتفتيش، والاتصال، والانضباط إلى عملية متصلة للسلطة السياسية، ونجح فيما أخفقت فيه المحاولات الأسبق التي ناقشتها. وقد كتب عنه كرومر قائلاً: «لأنه مدير عسكري من الطراز الأول، فإنه أولَى كلَّ تفصيلة من تفاصيل الآلة التي كان عليه أن يعمل بها اهتمامًا كافيًا. تم تطوير كل جزء من الآلة، بقدر ما تتيح البصيرة الإنسانية، ليؤدّي مهمته المنوطة به» [3] وبالإضافة إلى تنظيم قوة البوليس، تمت إقامة

(1) Cromer, Modern Egypt, 2:482

(2) Jacques berque, Egypt: Imperialism and Revolution, pp. 127-35; Great Britain, further correspondence, No. 31. October-December 1889 (1890), p. 42, and No. 32, January-March 1890 (1890(, p. 19)

(3) Cromer, Modern Egypt, 2:87; cf. M.E.Howard. "The armed forces", The New Cambridge Modern History vol. 11, Material Progress and World-wide Problems, 1879-1898, ed. F. H.Hinsley (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p.225.

نظام شامل للتفتيش الإنجليزي، في إطار وزارة الداخلية (كما سُمِّيَت هذه البيروقراطية الجديدة)، وهكذا كان على «داخلية» الحياة القروية المصرية أن تخضع للإشراف المستمر. وللمساعدة على ذلك رُتِّبت لخفراء القرى المحليين، وعددهم ٥٠ ألفًا، مرتباتٌ حكوميةٌ، وفيما بعد، تم إحضارهم إلى المراكز الإقليمية لتلقي التدريب العسكري وتم تزويدهم بالأسلحة. كان على الخفراء أن يعاونوا في «المراقبة البوليسية للمجرمين والأشخاص المشتبه فيهم» ولكل «الشخصيات السيئة المعروفة» في الواقع. وأخيرًا تم إدخال سلسلة من اللوائح الحكومية بهدف قمع أي «اضطراب ريفي»، بما في ذلك منع حمل السلاح على الجميع باستثناء «المسئولين الحكوميين أو المحليين، أو مُلاك الأراضي والتجار ذوي الحيثية». وكانت مناهجُ السيطرة الجديدة عظيمةَ النجاح. تحطمت جماعات المقاومة الريفية، وقُتل زعماؤها بالرصاص أو اعتقلوا، ووُضعت نهاية للهجمات على الملكية الخاصة، وتم تأمين سَلطة «مُلاك الأراضي والتجار ذوي الحيثيَة»[1].

• أسباب صحية وغيرها:

سعت المناهج الجديدة للسلطة إلى مراقبة، والإشراف على السكان، وتوجيه الأوامر إليهم بشكل فردي. كانت سلطة تريد أن تعمل مع «أفراد معروفين» و«شخصيات معروفة»، يجب تسجيلهم وإحصائهم، والتفتيش عليهم، وكتابة التقارير عنهم، وقد أُجري أول تعداد للسكان عام ١٨٨٢، أما بالنسبة لتسجيل المواليد وإجراءات التفتيش الصحى، فقد كان الاهتمامُ بالجسم الفردي للرعية السياسية اهتمامًا عسكريًا واقتصاديًا معًا. كذلك فإن الممارسات الطبية الإحصائية، المأخوذة عن القوات المسلحة، قدمت لغةً للجسم ـ عدده، وحالته، وتحسينه، وحمايته ـ يمكن للسلطة السياسية أن تعمل على أساسها[2]. وهذه اللغة يمكن استخدامها للسيطرة على، والحدِّ من نطاق أية حركات أو تجمعات واسعة قد يكون من الصعب اختراقها ومراقبتها. وقد استخدمت على هذا النحو، مثلاً، لكَبْت الموالد الشعبية التي تميِّز تقويم الحياة الاجتماعية والاقتصادية في كل أنحاء مصر.

(1) Great Britain, Further Correspondence, No. 37, July-December 1891 (1892), pp. 7-8, No. 38, January-June 1892 (1893), p. 27, and January-June 1894 (1895); Robert Tignor, Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 184-5, 207: Berque, Egypt, p.135

(2) Cf. Michel Foucault, Fiscipline and Punish; The Birth of the Prison, pp. 135-228

وأكبر الموالد السنوية في البلاد -وهو في الحقيقة واحد من أكبر التجمعات الشعبية في كل عالم البحر المتوسط- هو مولد السيد البدوى، الذي يُقام في مدينة طنطا بالدلتا. كان المولدُ مناسبةً ضخمةً، وقد نما بشكل خاص في أعقاب ربط طنطا بشبكة السكك الحديدية عام ١٨٥٦، وقد قيل إن زواره خلال ستينيات وسبعينيات القرن التاسعَ عشرَ كانوا يتجاوزن نصف المليون كل عام[1]. وبالفعل بدأ المولد خلال هذه الفترة يتعرض للانتقاد: انتقاد لأن الممارسات الدينية التي تجري فيه تتعارض مع القانون، ولأنه ضارٌّ بالبلاد حيث يَمنع الناسَ من عملهم. وجرى الرد على تلك الانتقادات في حينه بالإشارة إلى أن الاحتفال هو سوق سنوية ضخمة، مثل الأسواق الكبرى الموجودة في كل مكان من العالم، والتي تزدهر فيها الأعمال والتجارة[2]. إلا أن وجهات النظر هذه لم تَسُدْ، وخلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن جرى كَبْت المولد بأكمله، وهو عمل تم تنفيذه باسم الصحة العامة. فقد تزايد القلق خلال سبعينيات القرن الماضي بشأن «انتشار الأمراض والهواء الفاسد» في أعقاب المناسبة كل عام. وجرى في حينه إلقاء اللوم في هذه المشكلة على البنية المادية للمدينة، ونتج عن ذلك تدمير المباني لخلق الشوارع المفتوحة، التي نناقشها في بداية الفصل الأخير. لكن كان واضحًا رغم ذلك أن هذه الإجراءات لا تفي بالغرض، لأن الحكومة قامت، مع نهاية القرن، بكَبْت الاحتفال بصورة شبه كاملة، «لأسباب صحية وغيرها»[3] استخدمت لغة الصحة والعادات الصحية الجسمية في المدارس الحكومية، كجزء من الانضباط الجديد للجسم. وبالطبع، كان الغرض من تعاليم العادات الصحية الشخصية، وما يصاحبها من كتب مدرسية، هو حَفْز النظافة والهندام الفرديَّين. لغتها ومنهجها كانا يستهدفان القضاء على طريقة كاملة في فهم قابلية الشخص للمرض بين المصريين العاديين، وخصوصًا في القرية، واستبدال مفهوم القرن التاسعَ عشرَ عن الجسم بها. كان على الجسم أن يُعامَل باعتباره آلة فيزيقية، والمرض باعتباره عملية ميكانيكية تتكون من سبب ونتيجة[4] وكما جادل أحد مؤلفي المراجع المدرسية، فإن عادات القرية كانت

(1) Gabriel Baer, Studies in the Social History of Modern Egypt, p. 138

(٢) علي مبارك، عَلَمَ الدين. ص ١٦٠- ١٦٢.

(3) Baer, Socil History of Modern Egypt, p. 138.

(٤) في وقت مبكر يرجع إلى ثلاثينات القرن الماضي وضع رفاعة الطهطاوي، الذي كان يعمل مترجمًا في المستشفى العسكرى الحكومي، كتبًا بالعربية عن الطب الأوروبي. وكان أول عمل ذو اهتمام واسع يُطبع في المطابع العربية الجديدة هو ترجمة الطهطاوي لكتاب فرنسي وُضع للأطفال حول «سلوك وعادات» مختلف الأمم، وكان يتضمن أقسامًا عن المعتقدات الباطلة، والهرطقات، والخرافات، تشدد على أن تلك الأخطاء أكبر في القرية عنها في المدينة. =

مستمرة في مصر «لأنها لم تُحارَب بدرجة كافية[*]»، وكان الأمل معقوداً على رؤيتها وقد «أحيلَت إلى سجلات الخطأ الإنساني» بتعبير المستشرق الذي ترجم جزءاً من هذا المُؤلَّف إلى الإنجليزية[1] كان المُؤلِّف رجلاً في منتصف العشرينيات من عمره، قدم من إحدى قرى الدلتا، وتلقى تدريبه كطبيب في مدرسة الطب الحكومية بالقاهرة، وكلفته وزارة المعارف بكتابة مرجعَين للمدارس الحكومية، أولهما عن العادات الصحية، ظهر بعنوان «التقويمات الصحية عن العوائد المصرية» والثاني نُشر عام ١٨٩٦، حول العادات والأخلاق بشكل أعم[2].

لم يكن منهج هذين الكتابين هو مجرد الحطّ من شأن ممارسي العلاج المحليِّين بين الفقراء، رغم أنهم جميعًا أُدينوا بحَسم باعتبارهم «دجَّالين» و«مُهرِّجين»، ولصوصًا عموميِّين «بل كان فرض لغة بديلة للشرح وممارسة طبية بديلة. اعترف المؤلف، في الواقع، بأن الكثير من علاجات الطب الشعبي ناجحة، لكنه أوضح أنها تنجح «ليس نتيجة لأيَّة خصائصَ علاجية فيها، بل بسبب ألاعيب الخيال والتأثير العصبي الإرادي، الذي يعزو إليه علماء البيولوجيا في الأزمنة الحديثة تأثيراً بالغ الخطورة على بنية الجسم»[3].

وفي حالات أخرى أقرَّ بأن العلاج المحلي صحيح علميًا، لكنه هاجَمَ الفهمَ المحلي لطريقة تأثيره على الجسم، مستبدلاً بذلك «التفسيرَ الحقيقيَّ» الذي يُعلِّل تأثيرُه بلغة بديلة مستمدة من العلم الطبي لأواخر القرن التاسعَ عشرَ. وقد شرح قوة العين الشريرة. على سبيل

= الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، ص٨٥، أورده صالح مجدي، حلية الزمن. (القاهرة، بدون تاريخ، حوالى ١٨٧٤)، ص ٣٣ و٣٥. بمناقب خادم الوطن: سيرة رفاعة الطهطاوي.

(*) هذه العبارة وكل العبارات التالية لعبد الرحمن إسماعيل من كتاب: طب الركة، هي من صياغتنا اعتماداً على النص الإنجليزي ونأسف لأننا لم نستطع العثور على نسخة من الكتاب (المترجم).

(١) عبد الرحمن إسماعيل، طب الركة (القاهرة: جزئين، ٩٢- ١٨٩٤، مصنف تحت الأدب سابقًا) ترجمة جزئية: جون ووكر John Walker, folk Medicine in Modern Egypt, Being the relevant Parts of the Tibb a;-Rukka or Old Wive's Medicine of Abd Al-Rahman Isma'il (Luzac and Co., 1934) p p. 7,9. وقد طبع الجزء الثاني باسم مؤتمر المستشرقين الدولي العاشر، المنعقد في جنيف في سبتمبر ١٨٩٤.

(٢) عبد الرحمن إسماعيل، التقويمات الصحية عن العوائد المصرية (القاهرة: دون تاريخ، ١٨٩٥)، والتربية والآداب الشرعية للمكاتب المصرية (القاهرة، ١٨٩٦)، وحول رعاية وزارة المعارف، راجع المقتطف ٢٠ (إبريل ١٨٩٦): ٢٦٩؛ وعن المؤلف، أنظر Isma'il Folk Medicine.p. 3

(3) Isma'il Folk Medicine, p. 16

المثال، على أساس «المغناطيسية الكهربائية». «فالكهرباء المغناطيسية الشريرة، التي نسميها الحسد، توجِّه نفسَها عن طريق حواسٍّ الإنسان»(*).

وأورد مثالاً لذلك: حالة معالج شعبي في قرية معينة كان «يَحسُد» الأطفالَ والأشياءَ الأخرى بالتحديق فيها. «كلما وجَّه الحاسدُ نظرتَه إلى المحسود، فإن سُمَّه، في لحظة الاستثارة يُحدث ذلك التيار ويُضعف حركةَ الحياة في الحيوانات والنباتات، فتتبدَّد وتضيع. وبالتناسب معَ قوة الحاسد في التغلُّب على قوة المحسود، تكون شدة أو ضعف الخطر، ويَنتُج عن ذلك مرضٌ طفيفٌ أو حادٌّ، أو موتٌ، أو سقوطُ الأشجار، أو تدميرُ القصور المنيفة(*).

وأخيرًا، فإنه أقرَّ حتى بأن بعض الأقراص والأكاسير المستوردة من أوروبا مماثلة كيماويًا للأدوية الشعبية التي تُزيحها، رغم أن ذلك لم يمنعه من إدانة استخدام تلك الأدوية الشعبية. فقد أردف ببساطة قائلاً: ما أروعَ أن يُلغيَها العلم في البداية بوصفها منتجًا طبيعيًا، ثم يعثر عليها (أو على شيء يشبهها) عن طريق الصناعة[1](**)(!!)(***).

في كتابات تلك الفترة كان يجري باستمرار عزلُ الممارسات العلاجية باعتبارها ضارَّةً، وخاطئةً، ومؤذيةً. فالكتاب الشهير بالعربية عن حاضر المصريين وسر تأخرهم، الذي وضعه محمد عمر، عزا الكثير من أسباب تخلف البلاد إلى ممارسات الفقراء الجاهلة، بما في ذلك مظاهر «الجهل» مثل ممارسات الذِّكر والزَّار الشعبية التي تولِّد النشوةَ. كذلك طُبعت عدة انتقادات وتشخيصات أشملَ، من قبيل كتاب محمد حلمي زين الدين بعنوان «مضارُّ الزَّار»، المنشور عام ١٩٠٣، والذي انتقد تلك الممارسات خصوصًا بسبب السلطة الخطيرة التي تُمكِّن النساءَ من السيطرة على أزواجهن.

● العلم السياسي:

لم تكن محاولة إدخال مناهجَ جديدةً تعمل على الجسم سوى جانب واحد من التغييرات التي كانت تجري. فالسياسة -بمعاملتها الجِسم على أنه آلة- تتطلب الإشرافَ والسيطرةَ الدائمَين، أسَّسَت الشخصَ باعتباره شيئًا مكونًا من جزءَين مثلما أسَّست العالم باعتباره شيئا مزدوجًا.

(*) صياغتنا لعدم عثورنا على كتاب طب الركة (المترجم).

(**) صياغتنا لعدم عثورنا على الكتاب الأصلي: طب الركة (المترجم).

(***) الناشر.

(1) Ibid. pp. 79, 112

كان على الجسم الآلي أن يتميَّز في الممارسة السياسية عن عقل الفرد أو ذهنه، مثلما كان على العالم المادِّي أن يُعَد شيئًا متميزاً عن النظام المعنوي أو ما كان يُسمَّى عادةً في فرنسا القرن التاسعَ عشرَ باسم «النظام الأخلاقي». ونوبار باشا، عضو النخبة الجديدة لُملاك الأرض والذي شغل منصب رئيس وزراء مصر ثلاثَ مرات بعد الاحتلال البريطاني كان يفهم العملية السياسية على أساس هذا التمييز. فعند إشارته، في مذكرة إلى ما تم إنجازه «في الجيش» والسكك الحديدية . . والكبارى والطرق، والصحة وخدمات الصحة العامة»، جادل بأن «ما تمَّ عملُه في النظام المادِّي *L'ordre mate riel* يجب عمله في النظام الأخلاقي *l'ordre moral* كانت مذكرة نوبار معنيَّة بإدخال نسق قانوني أوروبي، يمكنه أن يدعم سلطة الملكية الخاصة. ومن هنا فإن عبارة «النظام الأخلاقي» تشير إلى القانون بالمعنى الحديث، والذي يعني مجموعةَ القواعد التي يسير عليها مجتمع ما (وهو معنى شديد الاختلاف عن القانون الإسلامي القائم، الذي لم يُفهم أبدًا باعتباره قاعدةً مجردةً تحدِّد الحدودَ التي يجب ألا يتخطاها «السلوك»، بل بالأحرى باعتباره سلسلة من الشروح لممارسات معينة ولشروح على تلك الشروح). إلا أن العبارة كانت تشير، بصورة أوسع، إلى القاعدة الأخلاقية العامة لمجتمع ما وبهذا المعنى الأوسع، كان النظام الأخلاقي اصطلاحًا استخدمه القرن التاسعَ عشرَ للحديث عن مجال «المعنى». كما يمكننا القول اليوم. كان اسمًا أُطلق على القاعدة أو البنية المجردة التي يُعتقَد أنها موجودة، في العالم بوصفه مَعرضًا، كشيء منفصل عن مادِّية العالم. وبحلول نهاية القرن التاسعَ عشرَ كان النظام الأخلاقي قد أفسح مكانَه لأسماء جديدة لهذا التجريد، من قبيل «المجتمع» أو «الثقافة».

ولبحث الطبيعة السياسية لهذه التجريدات، أودُّ أن أصل إليها عبر مناقشة أكثرَ إسهابًا للشخص، لأن مقولة الشخص الجديدة، باعتباره مكونًا من كيانَين منفصلين، جسم وعقل، يمكن ربطها بالتجريدات من قبيل **«النظام الأخلاقي»**. فالأخلاق، في نفس الوقت الذي تدلُّ فيه على المجال الاجتماعي، كانت شيئًا على الأفراد امتلاكه. وكان الغرضُ من التنشئة والتعليم المدرسي ليس فقط فرضَ الانضباط على الجسم، بل تشكيل الأخلاق -أي العقل- لدى الطفل. وكان لمقولة الثقافة الجديدة نفس المعنى المزدوج. فقد كانت تشير إلى كلٍّ من النظام الأخلاقي للمجتمع ومجموعة القواعد أو القيم على الفرد اكتسابها، هكذا كان البُعد الأخلاقي أو الثقافي، في وقت واحد، بُعدًا للعالم (لنظامه الإدراكي، باعتباره متميزاً عن ماديِّته) وفضاء أو عملية داخل الشخص (عقل الفرد أو ذهنه باعتباره متميزاً عن جسمه).

كانت المناهج السياسية للعالم بوصفه مَعرِضًا تكمن في إنتاج هذا التطابق بين ثنائية ظاهرية للشخص وثنائية ظاهرية للعالم.

كان التعليمُ المدرسي عمليةً تتناول الشخص بهذه الطريقة المزدوجة. وقد صُمِّمَت سلطاتها في المراقبة وفي التعليم من أجل إبقاء ما هو عقلي وكذلك ماهو مادِّي تحت الملاحظة. وقد أصبحت الفقرة التي تناقش «طبيعة التفتيش» في تقرير حكومي عام ١٨٨٠، أوضحت أن مهمة مُفَتِّشي المدارس، بوصفهم «أعيُن ناظر المعارف»، هي فحص حالة كل مدرسة «مادَّةً ومعنًى»[١]. وبالتناظر، كان غرض التعليم المدرسي هو تشكيل كلٍّ من جسم وعقل الطفل. وقد جرى التمييز بوضوح بين الموضعَين في العمل المعتمد حول الممارسة التربوية المصرية، الذي كتبه لإدارة المدارس عام ١٩٠٢ عبد العزيز جاويش، الذي سيصبح مستقبلاً زعيمًا وطنيًا والذي كان قد تلقى تدريبه على منهج «لانكستر». كتب جاويش يقول إن غرض التربية هو تدريب الجسم المادِّي للطفل، وكذلك تشكيل العقل والأخلاق. والعملية الأخيرة هي الأكثر حيوية، لأن الأخلاق وحدها تضمن وجود المجتمع وتحقق النظام في شئونه. فتشكيل عقل الشخص أو أخلاقه في المدرسة هو الوسيلة إلى بلوغ النظام الاجتماعي. كما يشرح جاويش، لأن الطلبة «يُعَلَّمون الطاعةَ والخضوعَ للنظم والقوانين المدرسية»، ومن ثم يصبحون معتادين على احترام «الدولة وأوامرها وقوانينها». ويختتم بالقول بأن المدرسة تقدم في هذا الصدد عونًا هائلاً للحكومة. والمدرسةُ -فضلاً عن ذلك- «محل تنافس في الأعمال وهذا يبعث في نفوس التلاميذ الغَيْرة وحبَّ النشاط والمثابرة على العمل»[٢].

إن السلطة التي تعمل على الفرد والتي قدَّمها التعليم المدرسي الحديث، كما عرضت في الفصل السابق، كانت ستصبح منهجَ السياسة نفسها وطابعَها المميزَ. فقد كانت السياسةُ عمليةً يجب إدراكها طبقًا لنفس عمليات التعليم المدرسي، وكان عليها أن تعمل بنفس الطريقة على كلٍّ من الجسم والعقل. فمفهوم «السياسة» الجديد هذا يظهر في الكتابات المصرية ابتداء من ستينيات القرن التاسعَ عشرَ باعتباره في المقام الأول، شيئًا يجب تعليمه وممارسته في المدارس الجديدة، حيث يتيح ما سمَّاه رفاعة رافع الطهطاوي «قوة حاكمة عمومية».

---

(١) أمين سامى، التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤- ١٩١٥. ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) عبد العزيز جاويش، غُنية المؤدبين في الطرق الحديثة للتربية والتعليم. ص ص ١٧-١٩؛ أورده: أنور الجندى، عبد العزيز جاويش (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥)

. . . فقد جرت العادة في البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان وغيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدِّ ذاته، ومع ذلك فمبادىء علوم الملكية السياسية، التي هي قوة حاكمة عمومية، وفروعها، مهمَلة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي . . . [(١)].

فالسياسة بهذا المعنى لم تكن، بالطبع، مجالاً للدراسة سبق إهماله أو تجاهله، بل كانت مفهومًا جديداً أتى به إلى الوجود إدخال التعليم المدرسي وغيره من الممارسات، بما في ذلك كتابات أولئك الذين نظموا وأداروا المدارس الجديدة. وقد شرح الطهطاوي:

« . . . أن الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تسمى: فن السياسة الملكية، وتسمى: فن الإدارة، وتُسمَّى أيضًا: علمَ تدبيرِ المملكة، ونحوَ ذلك. والبحثُ في هذا العلم، ودورانُ الألسُن فيه، والتحدثُ به، والمنادمةُ عليه في المجالس والمحافل، والخوضُ فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمَّى «بُوليتيقَة» أي سياسة، ويُنسَب إليه، فيقال: بُوليتيقي، أي سياسي، فالبوليتيقة هي كل ما يتعلَق بالدولة وأحكامها وعلاقتها وروابطها»[(٢)].

كان لمفهوم السياسة الجديد أن يُعرَّف بأخذ مصطلح عربي هو «سياسة»، والربط بينه وبين الكلمة الأوروبية "*politics*" كانت كلمة سياسية قبل ذلك تعني، بين أشياءَ أخرى، ممارسةَ السلطان أو السلطة، «الحكم» بمعنى نشاط الحكم وليس الجهاز الذي يحكم. وبإكساب الكلمة ارتباطًا مع المصطلح الأوروبي "*politics*" يتحول معناها من كونها واحدةً بين كلمات عديدة للتعبير عن الحكم، لتعني مجالاً محدداً للمعرفة، والنقاش، والممارسة، إلا أن ما حقق هذا التغيُّر لم يكن مجرد تأثير كلمة أوروبية بأية حال. فقد تطورت ممارسات معينة، كانت كلمة سياسة قد أصبحت تعبيراً عنها . كان المصطلح قد استخدم في عبارات القرن التاسعَ عشرَ من قبيل «سياسة صحة الأبدان» وهي عبارةٌ تُرجمَت إلى الفرنسية في حينه بكلمة واحدة هي *hygiene* و«عارفٌ بأمور السياسة». التي نقَلها دارسٌ عربي إلى الفرنسية عام ١٨٦٤ بكلمة *Crimina* كذلك كان يمكن ببساطة أن تكون سياسة بمعنى «يخفر»[(٣)]. وبالمثل، فإن كلمة تدبير، بمعنى ترتيب، أو تصريف، أو إدارية ، والتي وردت مرتين في الفقرة السابقة التي تُعرِّف

(١) رفاعة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة، ١ : ٣١٧

(2) Ibid

(3) Ellious bocthor. Dictionnaire Francaise- arabe, 3rd ed. (Paris, 1864).

معنى السياسة، كانت تُستَخدم لتعني «معالجة مرض»[1]. بعبارة أخرى، فإن ظهور مفهوم «البُوليتقَة» أو السياسة لم يكن مجرد تبني كلمة من أوروبا، ولا مفهومًا يَخلُق فضاءَه الخاصَّ من العدمَ. بل كانت السياسةُ مجالَ ممارسة، تَشكَّل من الإشراف على صحة الشعب، وخَفْر الأحياء الحَضَرية، وإعادة تنظيم الشوارع، وقبل كل شيء التعليم المدرسي للشعب، وكل هذه الأشياء اعتُبرت -بدءاً من ستينيات القرن التاسعَ عشرَ فصاعداً على العموم- مسئوليةَ الحكم وطبيعتَه.

تطلَّبت هذه النشاطاتُ تطويرَ مفهوم جديد يشير إلى مجال كامل للممارسة، وللفكر. رغم أن استخدام كلمة سياسة الراسخة من زمن، قد خلق استمرارية ظاهرية مع الماضي، بحيث إن المعرفة والممارسات التي تشير إليها لم تَبدُ كإدخال لشيء لم يكن يجري التفكير فيه في السابق، بل مجرد إعادة إدخال شيء «مهمل». وكما أشرتُ في الفصل الثاني، كان حكم البلاد، خلال الفترات الأسبق يُمارَس باعتباره تجميعًا لمنافعَ معينة: أجسام، ومحاصيل، وأموال، تتطلَّبها الأسرةُ الحاكمةُ لخزانتها ولقواتها المسلحة. وكانت العمليةُ السياسيةُ متقطعةً، وغيرَ منتظمة، ومضطرةً على العموم إلى التوسع باعتباره الوسيلةَ الوحيدةَ لزيادة عائداتها، ومهتمةً على الدوام بالتجمعات. وكما يجادل فُوكُوه، فإن السياسة الحديثة قد وُلدَت مع الاهتمام لا بالمجموعات بل بالأفراد، الأفراد الذين يمكن رعايتُهم، وتعليمُهم مدرسيًا، وفرضُ انضباطهم، وإبقاؤهم نظيفين، كلٌّ على حدَة في إطار اقتصاد للنظام الفردي والرفاهية الفردية.

كتب الطهطاوي في تقديمه لمفهوم السياسة يقول: «فمدار انتظام العالم على السياسة»[2]. الآن أصبح البرنامجُ السياسي الذي يجب اتخاذه هو تنظيمَ العالم، ونظامَه ورفاهيتَه. وطبقًا لما يقوله الطهطاوي، تنقسم السياسة إلى خمسة أجزاء. الأوَّلان: السياسة النبوية والسياسة الملوكية. ينقلان المعنى الشائع والأقدم لكلمة سياسة بوصفها القيادة أو الحكم. أما في القسمين الثالث والرابع، السياسة العامة والسياسة الخاصة: فيظهر المعنى الجديد للممارسة السياسية. «فالسياسة العامة» تُعرَّف بأنها «هي الرياسة على الجماعات كرياسة الأمراء على البلدان أو على الجيوش وترتيب أحوالهم على ما يجب من إصلاح الأمور وإتقان التدبير والنظر في الضبط والربط والحسبة»[3]. هنا يجرى توسيع مفهوم القيادة الضيق ليشمل ترتيب، وإدارة، والإشراف على شئون الأمة.

---

(١) بطرس البستاني، محيط المحيط (بيروت ١٨٧٠)

(٢) الطهطاوي، الأعمال، ١ : ٥ .

(3) Ibid. 1:511

وتمّ توسيع دلالة مصطلح «السياسة الخاصة» إلى مدىً أبعد وهي التي تُعرَّف أيضًا بأنها سياسة المنزل، وفي النوع الخامس، السياسة الذاتية، التي جرى فيها التعبير عن السياسة بعبارات الصحة، والتربية، والانضباط. «فالسياسة الذاتية» هي «تفقُّدُ الإنسان أفعالَه وأحوالَه وأقوالَه وأخلاقَه وشهوتَه وزمَّها بزمام عقله، فإن المرءَ حكيمُ نفسه، وبعضهم يسميها بالسياسة البدنية»[1]. هذه العبارات توسِّع معنى السياسة من القيادة أو الحكم ليضم ممارسات السياسة «السياسية» أي خفر وتفقُّد جسم، وعقل، وأخلاق الذات الفردية (والكلمة المستخدمة، تفقُّد، لها دلالات عسكرية).

• الإثنوجرافيا والكسل *Ethnography & indolence*:

كان على السياسة الجديدة، المصوغة وفق نموذج عمليات التعليم المدرسي أن تكتسب السيطرة فرديًا على كلٍّ من الجسم والعقل. وقد شرح اللورد كرومر الحاجةَ إلى السيطرة على العقل بلغة نفس عملية تأسيس سلطة استعمارية. فقد أوضح أن المشكلة أمام النظام البريطانى الاستعمارى في مصر هي أن الروابط الاجتماعية التقليدية بين الحاكم والمحكومين -أي «وحدة الجنس، والدين، واللغة وعادات التفكير»- لم تكن موجودة. ومن ثم كان من الضروري للحكومة أن تصوغ ما أسماه «الروابط الاصطناعية» بدلاً منها. وكان على هذه الروابط الاصطناعية أن تتكوَّن بالدرجة الأولى من معلومات الحكومة، وفهمهما لأولئك الذين تحكمهم، وهو نوع من الفهم أسماه كرومر «التعاطف العاقل والمنضبط». فقد أصرَّ على «إظهار التعاطف العاقل والمنضبط تجاه المصرين، ليس فقط من جانب الحكومة البريطانية، بل كذلك من جانب كل إنجليزي فرد مرتبط بالإدارة المصرية». وكيف كان يمكن صياغة هذه الرابطة الاصطناعية للفهم. بحيث تظل شيئًا «عاقلاً ومنضبطًا»؟ كان عليها أن «تقوم على أساس المعلومات الدقيقة وعلى أساس دراسة دقيقة للحقائق المصرية وللأخلاق المصرية»[2]. كان على الأخلاق المصرية -وهو مفهوم سيُستبدَل به فيما بعد مصطلحاتٌ من قبيل الثقافة- أن تُفحص بعناية، لأن السياسة الانضباطية محمولة على الموضوع. وهذا الفحص هو نفسه جزء من آلية انضباط السلطة، تلك الآلية التي تخضع للإشراف وتراقَب باستمرار.

ومثلما في حالة تسجيل، وإحصاء، والتفتيش على الأجسام، فإن على سياسة العقل أن تبدأ بعملية الوصف، حتى تؤسِّس موضوعها كشيء منفصل. فالمهمة الأولى للحكومة هي، كما

(2)Ibid.1:512.

(2) Cromer. Modern Egypt, pp. 569-70

كتب أحد المُفَتِّشين العموميين للمدارس المصرية. «عمل تقرير عن كل عيوب الأخلاق الشعبية، والبحث عن مصدرها، وتحقيق شفائها بوسائل كتلك التي سببتها»[1]. ومن ثم، فقد وضع، عام ١٨٧٢، كتابًا عن التعليم المدرسي في مصر كُرِّسَت صفحاته الخمسون الأولى لموضوع «الأخلاق المصرية». أوضح في الصفحة الأولى أن «التعليم العام، هو في نفس الوقت رسم صورة لسلوك وأخلاق شعب ما». وفَعَل ذلك في لغة سياسية واضحة، فالمصري خجول لكنه متوحِّد، وهو قابل للحماس لكنه يفتقر إلى أي مبادرة، وأخلاقه أخلاقُ لا مبالاة وسكون، ولَّدها افتقادُ الأمان بالنسبة إلى المستقبل وعدمُ استقرار الملكية مما قتل روح الاجتهاد والحاجة إلى التملك[2].

إن «العقل المصري» أو «الأخلاق المصرية» تتشكَّل في مثل هذا الوصف الإثنوجرافي كموضوع جامد، الموضوع الذي يمكن أن تعمل عليه الممارسات التربوية التي كان الكاتب منخرطًا فيها. «إن الإثنولوجيا تبيِّن لنا النتيجة، بينما يعطينا التاريخُ السببَ. لكنها أيضًا تحدِّد لأولئك الذين يمكنهم الاستفادة من دروسها، العلاجات لتلك الأمراض التي خلقها الإهمال أو التأثيرات الضارَّة للعصور السابقة». على هذا النحو عملت العملية الوصفية للـ «إثنولوجيا» والممارسة الانضباطية للمدرسة معًا لخلق الموضوع الجديد للسياسة الاستعمارية، أي الأخلاق أو العقلية الفردية ومثل المفاهيم الإثنوجرافية الأكثر تعقيدًا والتي ستحل محله ــ «العرق» أولاً ثم «الثقافة» كان على مفهوم الأخلاق أن يكتسب قوة توضيحية عن طريق تصوير «الطبيعة» المصوغة تاريخيًا لكل من الأفراد والمجتمع موضع الدراسة. إن «الأخلاق القومية»، كما كتب المُفَتِّش العام، مستَمدًا التماثلات من البيولوجيا والجيولوجيا، أهم علوم الساعة، «هي الناتج البطيء لكنه متصل للأحداث التاريخية التي كان على الأمة أن تمر بها. ومثل تلك السهول الرسوبية التي أضاف إليها كل فيضان طبقة أخرى، فإن هذه الأخلاق تتشكَّل وتتكثَّف شيئًا فشيئًا، وتمامًا مثلما تُبَيِّن لنا كلُّ طبقة جيولوجية مختلفة طبيعيةً جديدة

(1) V.Edouard Dor. L'Unstruction publique en Egypte, p. 36

(٢) المرجع السابق. ص ص ٥، ١٠ - ١١، ١٦، ٢٢. ونجد نفس الانشغال بـ «الأخلاق الشرقية» في تقرير عن التعليم المصري مقدم إلى وزير التعليم العام الفرنسي عام ١٨٦٨ : addresse a Viction Duruy, minister deortOctave Sachor, "Mission en Egypte: Rapp 1'Instruction Publique, sur L'e'tat des p sciences en Egypte dans la population indige'ne et dans la population europeenne" (paris, June 1868) cited in Gilbert Delanoue, "Re flexions et question sur la politique scolaire des vice- rois re formeteurs", in L "Egypte au XIXw sie cle (Paris: CNRS, 1982),

فإن كل خَصيصة فسيولوجية تقودنا إلى مرحلة تشكُّل جديدة»[١] . والسياسات التربوية الحديثة هي عَملية إثنولوجية، تقوم على أساس تشكيل والحفاظ على هذا العقل أو الأخلاق.

كان على السياسة أن تُنتج وتَشفيَ الأخلاق الفردية. وعلاوة على ذلك، كان على الطبيعة الحقيقية لهذه الأخلاق أن تكون منتَجَة. فقد ظهرت الإثنوجرافيا أوائل القرن التاسعَ عشرَ، ليس لمجرد وصف طبيعة الإنسان، بَل بوصفها جزءًا من عملية أشملَ لوصف الإنسان على أنه مُنتَج بطبيعته، وأول إثنوجرافيا جادة للشرق الأوسط، هي كتَاب إدوارد لين *Edward* Lane «*Manners and Customs of the Modern Egyptians* سلوك وعادات المصريين المحدثين " والذي ناقشته في الفصل الأول، دَعَمته ونَشرَته في إنجلترا جمعيةُ نشر المعرفة النافعة، وهي المنظمة التي أنشأها اللورد بروجام Lord Brougham كما ذكرت آنفًا، لتقدِّم الكتب والتعليم المدرسي للطبقة العاملة الصناعية الجديدة حتى تعلمهم فضائل الاجتهاد والانضباط الذاتى وتضمن كتاب لين فصولاً متتالية في«الأخلاق» و«الصناعة» و«استخدام التبغ، والقهوة، والقنّب الهندى(*) والأفيون، إلخ»، وقد وصفت هذه الصفحات كيف «يعم الكسل كل طبقات المصريين، باستثناء من يُضطرُّون إلى كسب قوتهم بالعمل اليدوي الشاق وكيف أنه «حتى الميكانيكيون (العمال اليدويون)، الشَّديدُو النَّهَم للكسب، يقضون عادة يومين في عمل يمكنهم إنهاؤه بسهولة في يوم واحد»، وكيف أن المصريين «بالغُو العناد ويصعب حكمهم» و«اشتُهروا منذ العصور القديمة... برفض دفع ضرائبهم حتى ينالوا الضربَ المبرِّحَ»، وكيف أنه «يَندُر أن يكون بالإمكان حثُّ عاملٍ مصري على عمل شيء كما هو مطلوب تمامًا، فسوف يتّبع رأيه عمومًا ويُفَضّله على رأيِ مستخدمه ويَندُر أن ينهي عمله في الوقت الذي وَعَد به»، وكيف أنه في «الحسِّيَّة» -بقدر ما تتعلق بالانغماس في المشاعر الشهوانية، فإن المصريين مثلهم مثل غيرهم من سكان المناخ الحار- يفوقون بالتأكيد أغلبَ الأمم الشمالية»، وأخيرًا، كيف أن إدمان المصريين المفرط للتبغ، والقهوة، والحشيش، والأفيون قد جعلهم «أكثر خمولاً مما كانوا في العصور السابقة، مما يجعلهم يضيِّعون ... ساعاتٍ طويلةً يمكن استخدامها في شيء مربح»[٢] .

---

(1) Dor. Instruction publique, p. 36.

(*) يعرف القنّب الهندي في مصر باسم «الحشيش» (المترجم).

(2) Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, pp. 302-3,338-9

لم يكن ثمة شيء غير عادى في موضوع الكسل باعتباره السِّمة الأساسية للعقلية غير الأوروبية . ففي وقت سابق من القرن التاسعَ عشرَ، دافع الباحث الفرنسي جورج برنهاد ديبينج *Georg Bernhard Debbing* عن جدِّية الدراسة التجريبية لسلوك وعادات الشعوب الأخرى وذلك بالتشديد على ما يمكن أن تكشفه بصدد تأثيرات الكسل ضد الاجتهاد، وأشار إلى هذه الدراسة على أنها «الجزء الأخلاقي» من الجغرافيا والتاريخ ، واقترح لها اسمًا جديدًا هو «الإثنوجرافيا» وقد كتب يقول: «حين تُقارن أم آسيا وأفريقيا بأم أوروبا ، لا يمكن أن تخفق في اكتشاف فرق مدهش بين الاثنتين. فالأولى غارقة تقريبًا في حالة من الكسل تمنعها من أداء أي شيء عظيم» الكسل ، في الحقيقة ، كان هو الموضوع الرئيسي لكتاب ديبينج . كان هو طابعَ الشعوب الأقل تَحَضُّرًا وسببَ وضعها . كانت مثل تلك الحجج تجريبية بصورة متشددة فبدائيو أمريكا كما لاحظ «يبلغ من كسلهم أنهم يفضلون تحمل الجوع عن أن يزرعوا الأرض» بينما وصل الكسل بغيرهم حدَّ أن يأكلوا لحم زملائهم مشويًا أو حتى حدَّ أن يقتصر غذاؤهم -في حالة إحدى قبائل أمريكا الجنوبية- على الطين والصلصال (الذين يعجن، ويخبز على نار، ويلطف أحيانًا بسمكة صغيرة أو سحلية) واستخلص ديبينج درسًا واضحًا من دراسة سلوك وأخلاقيات الناس الأقل تمدنًا. «تجنَّبوا الكسل. . يجب أن لا تتخيَّلوا أن الناس -في البلاد التي يصبح فيها الكسل واللامبالاة أمورًا عادية- يمكن أن يكونوا سعداء مثل البلاد الأخرى». وتدهورُ شعب ما راجع إلى كسلِ مَن يعملون في الحقول، «لينتجوا ما هو ضرورى لكفاف السكان». فلابد أن يُعلَّموا منذ صباهم «ألا يضيِّعوا وهم لا يعملون شيئًا لحظةً واحدةً يمكن استخدامها بصورة مفيدة»(١).

كان الطلبة المصريون الذين أحضَرهم الفرنسيون للدراسة في باريس في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ قد أُعطُوا كتاب ديبينج ليقرأوه . فموضوعه -الذي هو أن العمل المنتج يشكل الطبيعة الحقيقية للإنسان- في قلب الخطط الفرنسية للتحويل السياسي والاقتصادي لمصر. وقد طلب المدير الفرنسي للبعثة من رفاعة الطهطاوي -أبرز الدارسين المصريين- أن يضع ترجمة عربية لأحدث كتب ديبينج وعنوانه (*Abercu Historique sur les moeurs et coutmes des nations*)(٢)

---

(1) Georg Bernhard Depping, Evening Enteratainments (London, 1812; philadeipia; David Hogan, 1817), pp. vi, 303, 331-5

2) Georg Bernhard Depping, Apercu historique sur les moeurs et coutumes, des nations: contenant le tabeau compare chez les divers peoples anciens et moderns, des usages et des cere monies concernant 1'habitation, la nourriture, I'habille =

وحين عاد الطهطاوي إلى مصر عام ١٨٣١ حاملاً مخطوطات الترجمات العديدة التي قام بها لأعمال فرنسية، كان كتاب ديبينج هو أول ما راجعه وطبعه(١) . وفي نفس الوقت حاول الحصول على ترخيص بإقامة مدرسة في القاهرة لتدريس «الجزء الأخلاقي» للجغرافيا والتاريخ. ورغم أن محاولته فَشلت فقد سُمح للطهطاوي فيما بعد بإقامة مدرسة للترجمة (مدرسة الألسُن) ، حيث استطاَع تدريس هذه الموضوعات بينما تحاصره الطلبات لترجمة كتب التدريب العسكري(٢) .

كتب الطهطاوي يقول بأنه يودُّ أن يقضي بقية حياته في ترجمة كل الأعمال الفرنسية في الجغرافيا والتاريخ إلى العربية. إلا أن واجباته الحكومية منعت ذلك حتى ما بعد تغيير النظام عام ١٨٥٠ ، حين أُرسل ليفتح مدرسة في السودان، الأمر الذي اعتبره نوعًا من المنفى. وفي الخرطوم أنتج ترجمته لكتاب فينلون *Fenelon* مغامرات تليماك *AVENTURE DE TELEMA*، الذي يعبِّر عن نفس موضوعات الحاجة إلى الكدِّ والاجتهاد بين السكان، في شكل مبكِّر من الحكاية الأخلاقية. فحيثما ذهب تليماك في رحلاته خارج اليونان إلى طيبة وصُور وكريت، كان يجد الناس «مجتهدين وصبورين ومجدِّين في عملهم ومهندمين وعاقلين ومقتصدين». ويتمتعون «بشرطة دقيقة» *une exacte police* ولم يجد «حقلاً واحدًا لم تَترك فيه يدُ العامل المُجدِّ

= ment, les marriages, les fune railles les jeux, les fetes les guerres, les superstitions, les castes, etc. (Paris: L'Encyc;opedie Portative. 1826)

(١) رفاعة الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر (بولاق: دار الطباعة، ١٨٣٣) . وبين ترجمات الطهطاوي الأخرى من باريس أجزاء من كتاب مشابه بقلم كونراد مالت برون -Conrad Malte Brun (1775-1826), Pre cis de la ge ographie Universelle, 8 vols. (paris; F. Buisson, 1810-29) نُشرَت فيما بعد في القاهرة. وبالمقابل لم تنشر على الإطلاق مخطوطتان من الترجمة لأعمال عن القانون الطبيعي بقلم جان جاك بورلا ماكى (١٦٩٤ - ١٧٤٨) Jean Jacques Burlamqul: Principes du droit naturel et politique (Genva, 1747), and)
Prinvipes ou e le ments du droit politique (Lausanne, 1784) : الطهطاوي الأعمال الكاملة ١ ٧٢ - ٧٤، أنظر كذلك Alain Silvera, " The first Egyptiann student mission to France under Muhammad Ali", in Modern Egypt. Studies in Politics and Society, ed. Elie kedourie and Sylvia Haim (London: Frank Cass, 1980),

(2) Israel Altman, "The political though of rifi" al- tahtawi" (Ph.D. dis- sertation. University of California. Los Angeles, 1976), p.24

علامتَها، في كل مكان ترك المحراثُ تجاعيدَه العميقةَ: والعلّيق، والأشواك، وكل النباتات التي تحتل التربة دون نفع لم تكن معروفة»(١) (*).

وعلى أساس مشكلة «الاجتهاد» يمكن للمرء تفسير كتاب الطهطاوي مناهج الألباب المصرية، الذي هو واحد من أوائل الأعمال الأساسية في الكتابات السياسية العربية الحديثة. وأهمية الكتاب تكمن في تقديم مفهوم الاجتهاد، في شكل تفسير مسهب لعبارة «المنافع العمومية» فبعد توضيح معنى العبارة، يدرس الكتاب أجزاءها الثلاثة، الزراعة، والصناعة، والتجارة، ثم يفحص تطورها في مصر من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر. تشير عبارة «المنافع العمومية» إلى الثروة المشتركة المنتجة في الإنتاج المادي للزراعة، والصناعة، والتجارة، لكنها تشير أيضًا إلى الإنتاج بوصفه العملية الاعتيادية التي تخلق المجتمع. وعند نقطة معينة في عمله، يقرر أن عبارة «المنافع العمومية» تقابل الاصطلاح الفرنسي» "*industrie*" وسبب حالة مصر يُشَخَّص على أنه غياب عادة الاجتهاد هذه، التي هي السمة المميزة للفرد المنتج وللمجتمع المتمدين. وغيابها يجعل المصريين كسالى، والكسل أساسي في «أخلاقهم» وباستخدام مصادرَ أوروبية، يتتبع الطهطاوي سمة الكسل على طول التاريخ حتى قدماء المصريين(٢). ويعاود موضوعُ الكسل الظهورَ في آخر الكتاب، حيث يجادل الطهطاوي في ضرورة أن يكون هناك مدرس حكومي في كل قرية، ليعلم «مبادىء الأمور السياسية والإدارية.. وفهم أسرار المنافع العمومية»(٣). فالمدارس الحكومية مطلوبة لتشكل العقلية المناسبة في الفرد، ولتجعل كل مواطن مجتهدًا.

• المساعدة الذاتية:

طور كل أولئك الكُتَّاب المنخرطين في تنظيم التعليم المدرسي موضوع الكسل والاجتهاد عند مناقشتهم لعقلية المصريين بما في ذلك المُفَتِّش العام الذي أوردنا قوله آنفًا، وعلي مبارك، وعاونتهم الترجمة المستمرة لكتب من أوروبا حول نفس الموضوع. وربما كان أكثر هذه الترجمات أثرًا تلك التي قام بها يعقوب صَرُّوف، محرر صحيفة المقتطف القاهرية، ففي عام ١٨٨٠، حين

(1) Francois de Salignac de la Mothe-Fe nelon, Les Aventures de Te le maque, pp. 45, 69; Arabic translation pp. 26, 63

(*) صياغتنا عن الإنجليزية، فلم نعثر في أي مكان على ترجمة الطهطاوي (المترجم).

(٢) الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، في مباهج الآداب العصرية. ص ١٢٠.

(٣) الطهطاوي (الأعمال الكاملة)، ١ : ٥١٨

كان معلمًا في بيروت، ترجم صَرُّوف إلى العربية كتاب صامويل سمايلز *Samuel Smiles* الشهير *Selef- help, with ilb-us tractions of conduct & Perseverence*[1] المساعدة الذاتية، مع نماذج للسلوك والمثابر(*).

وتَوَافَق موضوع المساعدة الذاتية(*) تمامًا مع الممارسات الجارية في مصر. كتب سمايلز، «إن قوة الشعوب ودرجتها لا تتوقَّفان على حكوماتها كتوقُّفهما على أخلاق أفرادها إذ ليس الشعب سوى مجموع أفراده وليس ثمة سوى تمدُّن أفراده كباراً وصغاراً ذكوراً وإناثًا»[2]. كان الكتاب عن الأخلاق "*character*" وعن التربية *moral discipline* فعادة الاجتهاد هي الصفة الأخلاقية التي تعتمد عليها الدولة وتقدُّمها. «فتقدُّم الشعب هو مجموع علم أفراده واجتهادهم واستقامتهم وتأخُّره هو جهل أفراده وكسلهم والتواؤهم»[3].

وقد جعل الكتاب «الأخلاق» موضوع دراسته ليطرح ثلاث قضايا، كانت كل واحدة منها ستسهم في نفعها العميم في مصر، أولها: أن المهمة السياسية لمن يحكمون هي صياغة العادات والأخلاق الفردية، ثانيها: أن الحكومة لا يجب أن تشغل من ثم، بالمزيد من التشريع أو المزيد من الحقوق، وكلها تؤدي إلى «الإفراط في الحكم» بينما تخفق في جعل الكسالى مجتهدين، ثالثها: أن جعلَ الكسالى مجتهدين يتطلب انضباط وتدريب التربية التي ليس هدفها هو تقديم المعرفة بوصفها «سلعة للبيع» يجعل اكتسابها الناس «أغنى»، بل تدريب أولئك الذين لابد أن يقوموا بعمل المجتمع اليومي على عقلية المثابرة والاجتهاد[4](*) استُخدمت الترجمة ككتاب مطالعة في الكلية السورية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية فيما بعد) في بيروت، حيث كان صرُّوف يعلِّم، وأثَّر قاموسُها وأفكارُها في جيل من الطلاب

(*) ترجمة صَرُّوف بعبارة الاعتماد على النفس(المترجم).

(1) Self-Help, with Illustrations of Conduct and Perseverene. Introduction by Asa Briggs. 72nd impression (London: John Murray, 1958), translated into Arabic by Ya qub Sarruf as Sirr al-najah (Beirut, 1880).

(*) الاجتهاد والثبات، بتعبير صَرُّوف(المترجم).

(2)Smiles, Self-Help, p. 36, Arabic translation p. 4

(3)Ibid. p. 36. Arabic translation p. 5

(*) في الأصل أن الرجال سوف يجدون أن النساء هن منشأ انحطاطهم وسبب فسادهم، مما يخالف نص قاسم أمين ونظنه سهواً من المؤلف صححناه على نص قاسم أمين «المترجم».

(4) Ibid.pp. 35, 315,- 16

هناك[١]. وقد طُردَ العديدُ من هؤلاء الطلبة من بيروت، مع صروف، في ثمانينات القرن التاسعَ عشرَ من قِبَل مستخدميهم الأمريكيين، لتبنيهم نظريات داروين. فانتقلوا إلى مصر ليكتبوا ويعملوا تحت رعاية البريطانيين. وفي تلك الفترة لم يكن بالإمكان العثور على مؤمنين بأفكار المساعدة الذاتية أشد إخلاصًا من رجال الإدارة البريطانية في مصر. فقد اعتبر البريطانيون أن مهمتهم هي تخليص مصر من شرِّ الإفراط في الحكم، حتى يمكن إطلاق الطاقة الإنتاجية للفلاح المصري إلى آخر مداها[٢](*).

وتؤكد عدة أحداث تأثير كتاب سمايلز في مصر. ففي عام ١٨٨٦، تأسست مدرسة للمساعدة الذاتية في الإسكندرية[٣]. وفي عام ١٨٩٨ قام مصطفى كامل، الزعيم الشاب للمعارضة الوطنية للاحتلال البريطاني، بإنشاء مدرسة خاصة، وهو عمل أعلن هو أنه تطبيقه العملي لمذهب المساعدة الذاتية[٤]. ونُقشَت عبارة «المساعدة الذاتية» على جدار المدرسة، مع عدة شعارات أخرى من كتاب سمايلز[٥]. أما راعي مصطفى كامل، وهو الخديوى، فيقال إنه ذهب إلى مدًى أبعدَ فأمر بكتابة كلمات صامويل سمايلز على جدران قصره ذاته[٦]. وبعد عامين من إنشاء مصطفى كامل لمدرسته كعمل من أعمال المساعدة الذاتية، أصبح مصطفى كامل أول شخص يدعو علنًا لإنشاء جامعة في مصر، منتقدًا، وهو يفعل ذلك، عادة

---

(1)Nadia Farag. "al-Muqtataf 1876- 1900: a study of the influence of Victorian thought on modern Arabic thought", p. 169

(2) Cromer, Modern Egypt, 1:4-8:cf. Ronald Robinson and John Gallegher. Africa and the Victorians; The official Mind of Imperialism (London; Macmillan. 1961), 274-5; Roger Owen. The influence of Lord Cromer" s Indian experience on British policy in Wgypt. 1883-1907" in Albert Hourani, ed., Middle Eastern Affairs No. 4 (London: Oxford University Press. 1965, pp. 109- 139; Tignor, Modernzation and British Coloniai Rule, pp. 84-93. A century later, in 1986. A new edition of self Help was published in Britain, with an introduction by the government"s Minister of Education

(*) تأتي هذه العبارة من الحقيقة على لسان عيسى بن هشام ليلفت نظرة الباشا فيسأل الأخير ما هذه الضوضاء العظيمة (المترجم).

(3)Farag. "al-Muqtataf", p. 169

(٤)خطبة في حفل توزيع الجوائز بالمدرسة، ورد في مجلة اللواء، ١٥ نوفمبر ١٩٠٠

(٥) علي فهمي كامل، مصطفى كامل في أربعة وثلاثين ربيعًا: سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل، ١١ جزءاً (القاهرة: مطبعة اللواء، ١٩٠٨)، ص ص ١٠٨ - ١٠٩

(6) Asa Brigss, "Introduction" to Smiles, Self- Help, p. 7

المصريين في الاعتماد على الحكومة وليس على أنفسهم في شئونهم[١]. وفي نفس الوقت أسس صحيفة اللواء، التي أصبحت المنبر السياسي للحزب الوطني. وكانت أعدادها الأولى تشير باستمرار إلى موضوع التربية، وتجادل بأن المدارس لا يجب أن تنشأ أساسًا من أجل تعليم الأطفال، بل من أجل تشكيل أخلاقهم[٢]. ونظرت الصحيفة إلى دورها بنفس الطريقة. فكرست عمودًا كاملاً كل يوم لموضوع «أخلاق وعادات المصريين».

بترجمة أعمال من قبيل المساعدة الذاتية، إذن، أمكن للأخلاق أو العقلية المصرية أن تُعالَج كموضوع منفصل الموضوع الذي قيل إن المجتمع وقوته يعتمدان عليه. والاحتلال البريطاني للبلاد، نفسه، أمكن إلقاء تبعته على عيوب في الأخلاق المصرية، وهي عيوب كانت مهمة مصر السياسية هي علاجها[٣]. وكثيرًا ما قارن الكُتَّاب الوطنيون في السنوات الأولى للقرن العشرين الاحتلالَ الاستعماري لبلدهم بوضع اليابان، حيث هَزَمَ اليابانيون في الحرب الصينيين أولاً ثم الروس. والاختلاف الرئيسي الذي يرجع إليه نجاح اليابانيين في هزيمة أكبر بلاد آسيا ثم أكبر بلاد أوروبا هو الاختلاف بين العقلية اليابانية والعقلية المصرية. فاليابانيون، كما جرى الشرح باستفاضة، كانوا قد نظموا التربية والتعليم، وركزوا على «تشكيل الأخلاق»[٤]. بينما كان المصريون غيرَ مبالين، وكسالى ومغرمين بإضاعة وقتهم، واليابانيون «جادُّون ومجتهدون»[٥]. وقبلها، عام ١٨٨١، بينما كانت صحيفة المقتطف قد قارنت جدية واجتهاد اليابانيين بلا مبالاة المصريين، وذكرت بين أشياء أخرى، اجتهاد اليابانيين في ترجمة الكتب الأوروبية وأوردت قائمة للأعمال التي ترجموها، وكان على

---

(١) اللواء، ٢٥ يناير ١٩٠٠

(٢) المرجع السابق، ٤ يناير ١٩٠٠

(٣) محمود سلامة، اللواء، ١١ فبراير ١٩٠٠، بالإضافة إلى الكتب التي سوف أناقشها فيما بعد، تضمنت الكتب الأخرى التي تناقش مشكلة العقلية: الكتاب الواسع التأثير بقلم أحمد حافظ عوض، من والد إلى والده (القاهرة، مطبعة البشلاوى، ١٩٢٣)، ويتكون من رسائل كتبت قبل الحرب العالمية الأولى، وعلي أفندى فكري، أدب الفتح (القاهرة، ١٨٩٨) «عبد الرحمن إسماعيل التربية والآداب الشرعية (القاهرية ١٨٩٦)»د. صالح حمدي حماد، تربية البنات، ترجمة لكتاب فنيلون) Fenelon's L'Education des fillesالقاهرة، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٩)، ورفيق العظم، تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الجديدة والإسلام (القاهرة: مطبعة الموسعات، ١٩٠٠)، ومحمد السباعى، التربية، ترجمة لمقال هربرت سبنسر في التربية (القاهرية: مطبعة الجريدة، ١٩٠٨)

(٤) مصطفى كامل، الشمس المشرقة (القاهرة، مطبعة اللواء، ١٩٠٤). ص ص ١١، ١٧٦ - ١٧٨

(٥) محمود سلامة، اللواء، ١١ فبراير ١٩٠٠

رأسها كتاب الأخلاق *CHARACTER* تأليف صامويل سمايلز. وأجرت الصحيفة، عام ١٨٨٩، مقارنة مماثلة بين عقلية اليابانيين وعقلية المصريين وذلك بمقارنة المَعرضين: اليابانى والمصري المعروضَين في باريس في تلك السنة في المَعرض الدولى[١].

وبعد ترجمة المساعدة الذاتية إلى العربية، ربما كان الكتاب التالى الذي أحدث أثرًا مماثلاً في مصر والعالم العربى هو ترجمة لكتاب إدمون ديمولان *Edimond Demolins* الذي عنوانه: *A quoi tient a supe riorite des Anglo- Saxons* وهو كتاب فهم العملية السياسية مرة أخرى على أنها مشكلة الأخلاق الفردية[٢]. وقد حاول الكتاب شرح كيف أصبحت بريطانيا أعظم وأنجح قوة استعمارية، حلّت محلّ الفرنسيين في أمريكا الشمالية، والهند، ومصر وسيطرت على بقية العالم في التجارة، والصناعة، والسياسة[٣]. وأرجع الكتاب نجاح الأنجلو-سكسونى إلى طبعه الأخلاقي الغريزي، الذي خلقه وورثه الطراز الفريد للتربية الإنجليزية. أما فرنسا والأمم الأخرى، فقد أخفقت، بالمقابل، في العثور على وسيلة لنقل أخلاق وأسلوب حياة حديثين من جيل إلى الذي يليه، والنتيجة التي يراها المرء في هذه البلاد هي حالة من «الأزمة الاجتماعية الشاملة»[٤].

وكوسيلة لتشكيل أخلاق حديثة وبالتالي تحقيق النظام في عالم كان فيه كل شيء «في حالة فوضى» كُتبَ الكتاب ليدافع ليس فقط عن المناهج الإنجليزية للتعليم المدرسي بل كذلك عن تدريس نوع جديد وخاص من المعرفة: العلم الاجتماعي. وقد وصف ديمولان، الذي كان محررًا في باريس لصحيفة: (La *Science Sociale* العلم الاجتماعي)، وصف العلم الاجتماعي على أنه «في هذه اللحظة»، الشيء الوحيد الذي لم تشوّه سمعتَه فوضى مماثلة. وقد شرح أن المعرفة العلمية الاجتماعية، هي شيء صحيح وذو نتائج، ونفس منهجها في التصنيف والمقارنة يمنح العالم نظامًا. والشكل الخاص الذي أخذه هذا النظام هو تقسيم العالم إلى جزءين. وأردف قائلاً إن العلم الاجتماعي «أكبر اعتدالاً وأصدق مقالاً،

---

(١) فرج «المقتطف»، ص ٣٠٩.

(٢) أحمد فتحي زغلول، سر تقدم الإنكليز السكسونيين (القاهرة، مطبعة المعارف، ١٨٩٩)، وهو ترجمة لكتاب إدمون ديمولان Edmond Demolins, A Quoi tient la supe riste des Anglo Saxons (Paris, Libraire de Paris, 1897)

(3) Demolins. Anglo- Saxons, p. iv.

(4) Ibid. p. 92. Arabic translation. P. 75

يختبر الحوادث ويقارنها بضعها ببعض ويميز أشكالها ويعلم الناس أن العالم منتقل من حال إلى حال أحسنَ منه غيرِ موقوف بل دائم ، وهذا الانتقال يفصل الدهر إلى قسمين : ماضٍ ومستقبلٍ ، وهو الذي يريهم أسباب الحرج الحاضر ووجهته وغايته وأنه حرج لا يشابه غيره من بعض الوجوه!» [١].

وعلاوة على ذلك، فإن هذا التقسيم للعالم «إلى قسمين»، لم يكن انقسامًا بين الحقَب التاريخية فقط، بل بين العقليات كذلك. وبقدر الاختلاف بين الهمج وبيننا كما كَتب ديمولان، انفتحت هوَّةٌ عقليةٌ أو أخلاقيةٌ بين من تشكلت عقولهم بالعلوم الاجتماعية وبين من عداهم [٢] والوضع الناتج، كما استنتج في آخر الكتاب، هو أنه «. . . ما من أمة هربت من حكم تلك الحكمة التي تقضي على المرء بالكدِّ والعمل بما تلتمس من الحيَل إلا انحطَّت أخلاقها وتأخَّرت الآداب بين قومها، كذا أهل الجلود الحمر أمام الشرقيين، كذا الشرقيون أمام الغربيين، كذا أمم الغرب اللاتينيون والجرمانيون أمام الإنكليز السكسونيين».

وإلى هذه المستويات للدونية العقلية، لفت أحمد فتحي زغلول، واضع الترجمة العربية الانتباه في المقدمة التي كتبها للطبعة العربية. وقال إن هدفه من ترجمة الكتاب هو جعل الناس يتفكرون في أسباب هذه الدونية، بمقارنة «الأخلاق» المصرية بأخلاق الإنجليز الذين احتلُّوا بلدهم [٣] وعدَّدَ ما اعتبره مساحات ضعف في الأخلاق المصرية. تضمَّنت ضعفَ الإعزاز والصداقة، وضعفَ العزيمة، والاعتزاز، والضعفَ في الاستعداد للقيام بالأعمال الخيرية. وكانت في المقام الأول عادةَ الاعتماد في كل شيء على الحكومة، التي وظيفتها الحقيقة هي مجرد توفير النظام والأمن، وتنفيذ العدالة. وأُضيفَ الضعف إلى الضعف، كما قال، والآن فإن ثروة البلاد وشئونها أصبحت في أيدي الأجانب، ولا يمكن لومُ الأجانب على ذلك، لأنهم استفادوا من جهودهم الخاصة، ومدى معرفتهم العلمية الاجتماعية [٤].

(1) Ibid, p. 93. Arabic trans. P. 148-9

(2) Ibid. p. 98

(3) Ibid. p. 410: Arabic trans. P. 489

(4) Ahmad Fathi Zaghlul, Sirr taqaddum, p. 20.

وكان لترجمة كتاب ديمولان أثر واسع في مصر، بين اجتماعية معينة. وأثارت على الفور قدراً كبيراً من النقاش في الصحف[١]. وبعدها بسنوات عديدة استرجعها مثقّف مصري بارز باعتبارها أحدَ الكتب القليلة التي وضعها المترجم «. . . لينشر في الجمهور الأسس العلمية للرُّقي حتى يُطبِّق الناسُ حالَهم على هذه الأصول فينتفعوا بتجارب الأمم»[٢]. وأصبح الكتابُ واسعَ الانتشار بين المتعلمين، حتى في ريف مصر. فقد أخبر مدير إحدى مديريات الصعيد رحالةً فرنسيًا أنه قرأ كتاب ديمولان فور صدوره. وقرر أن يرسل ابنه، الذي كان تلميذًا في المدرسة الابتدائية الحكومية في القاهرة، ليكمل دراسته في المدرسة الجديدة التي أنشأها ديمولان بالقرب من باريس[٣]. وكان ديمولان قد أقام مدرسة «رُوش» *Ecole des Roches* الشهيرة في أعقاب نجاح كتابه عن التفوق الأنجلو- سكسوني. ووصف أسس تنظيمها في كتاب آخر، هو *(L'education nouvelle)* التربية الجديدة) (١٨٩٨) وعلى الفور تقريبًا، ترجَمَه إلى العربية حسن توفيق الدجوى، وهو محامٍ من مرؤوسى فتحي زغلول يعمل موظفًا في المحاكم الأهلية[٤].

● جيلٌ من الأمهات:

هناك موضوع هام يمكن استخلاصه من هذه المناقشات السياسية حول العقلية المصرية ألا وهو الارتباط بين «الدونية الأخلاقية» للبلاد وبين وضع نسائها. الآن أصبح من الممكن الجدال بأن النموَّ المتخلفَ للأمة يناظر النموَّ المتخلفَ للمرأة المصرية. وكان هذا موضوعًا أثيرًا لرجال الإدارة الاستعمارية البريطانية. كتب كرومر: «إن وضع النساء في مصر هو عقبة قاتلة أمام بلوغ ذلك السموِّ في الفكر والأخلاق الذي لابد أن يصاحب إدخال الحضارة الأوروبية». وجادل بأن هذه الحضارة لن تنجح إذا «فُصل الوضع الذي تحتله النساء في أوروبا عن الخطة العامة»[٥]. وكان الوضع الذي يدور في أذهانَ البريطانيين هو وضع الأمومة الحديثة

(١) انظر مقدمة حسن توفيق الدجوى لكتاب، التربية الحديثة مطبعة الترقي، ١٩٠١) ص ٧٠.

(٢) أحمد لطفي السيد، أورده حسين فوزى النجار، أحمد لطفي السيد: أستاذ الجيل (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٥) ص٨٦

(3) Pe re s. "les ori- Albert Metin, La transformation de I"Egypt, cited in Henri gines d'un roman ce le bre de la litt erature arabe modern: "Hadith Isa ibn Hisham" de Muhammed al- Mowailihi". Bulletin des e'tudes orientales 10 (1944): 101- 118

(٤) حسن توفيق الدجوى، التربية الحديثة.

(5) Cromer> Modern Egypt, 2: 538-9

لأن التحول السياسي والاقتصادي لمصر يتطلب تحولاً في المنزل(١). إذا كان للسلطة السياسية الحديثة أن تعمل من خلال تشكيل وفرض انضباط «الأخلاق»، ينتُج من ذلك أن على المنزل الفردي أن يتحوّل إلى موقع لهذا الانضباط. ولهذا الغرض كان من الضروري كسر المنظومات القائمة للارتباط والفصل، والتي تم صبغها بالأسطورية والرومانسية تحت تصنيفات من قبيل «الحريم». وقد كتب هاري بويل *Harry Boyle*، السكرتير الشرقي لكرومر: «إن التداعيات الكريهة والمهينة باستمرار لحياة الحريم القديمة، يجب أن تفسح مكانها للتأثير الصحي والمهذبّ لجيل من الأمهات، متوقدات بحماس لمسئولياتهن بشأن التدريب الأخلاقي لأطفالهن ورفاهيتهم»(٢). بمثل هذه الطرق، يمكن للسلطة السياسية أن تأمل في النفاذ إلى هذا المجال «الذي لا يمكن بلوغه» وغير المنظور «لمراقبة البوليس» ومن ثم تبدأ -مستعيدين عبارة من الفصل السابق- في «العمل من الداخل إلى الخارج».

كانت الحاجة إلى فتح عالم النساء الذي لا يمكن بلوغه ومن ثم إنتاج «جيل من الأمهات» موضوعًا شائعًا بين الكتّاب المصريين، وخصوصًا قاسم أمين، وهو عضو في عائلة مُلاك أرض كبار وواحد من أكثر قضاة الحكومة احترامًا في النظام القضائي الجديد، ذي الطابع الأوروبي. وقد كتب يقول إن الرجال إذا كان لهم أن يدرسوا وضع النساء في مصر، كما فعل الرجال بالفعل في أوروبا، فسوف يجدون «أنهم هم أنفسهم منشأ انحطاطهن وسبب فسادهن»(٣)،(*) وحول انصرام القرن وبدءالقرن الجديد نشر ثلاثة كتب أثارت نقاشًا واسعًا حول هذا الموضوع العام. وأول هذه الكتب هو *Les Egyptiens* (المصريون)، الذين نُشر وهو لا يزال في عشرينياته، وكَتَبَه بالفرنسية كردٍّ على كتاب «دوك داركور» *Duc D'Harcourt* الذي كان قد هاجم زعم بريطانيا أنها تمدِّن المصريين(٤). كان داركور قد قال إن تأخر المصريين راجع إلى

(١)حول التحول في حياة النساء في مصر القرن التاسعَ عشرَ انظر- Judith Tucker, Women in Nineteenth-Century Egypt. وحول الكتابات في هذا الموضوع عن نهاية القرن، انظر- Juan Ricardo Cole, "Feminism, cless and Islam in turn-of - the century Egypt", Internation Journal of Middle East Studies 13, (1981) : 387- 407

(2) Harry Boyle, "Meorandum on the British Occupation of Egypt" (1906), in Clara boyle. Boyle of Cairo. A Diplomat
ists. Adventures in the Middle East (Kendal: Titus Wilson and Son, 1965), p. 56

(٣) قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص١١.

(*) فى الأصل أن الرجال سوف يجدون أن النساء هن «منشأ انحطاطهم وسبب لفسادهم» مما يخالف أنه نص قاسم أمين ونظنه سهواً من المؤلف صححناه على نص قاسم أمين - «المترجم».

(4) Qasim Amin, Les e gyptiens (Cairo: Jules Barbier, 1894): Duc d"Harcourt. L"Egypte et les e gyptiens (Paris: Plon. 1893)

سمات عقلية معينة لا تستطيع أية إصلاحات إدارية يُجريها البريطانيون أن تغيِّرَها بصورة ملحوظة على الإطلاق. وتتضمن هذه السماتُ الأخلاقَ الخانعةَ، والتَّبلُّدَ تجاه الألم، وعادةَ عدم النزاهة، والسُّباتَ الذهني الذي جعل كل المجتمعات الشرقية جامدةً، عاجزةً عن إحداث أي تحول تاريخي أو سياسي حقيقي. فأفكار، وعادات، وقوانين العرب اليوم هي هي مثلما كانت قبل ألف سنة. وهذا العقم، يقول داركور، راجع جزئيًا إلى تأثيرات المناخ الخانقة، لكنه يرجع أكثر إلى العنصر الأشد تجانسًا في الإقليم، أي الإسلام. فالتعاليم الإسلامية قد خلقت حسًا أخلاقيًا متحوراً بعمق، دمَّر كل فضول ذهني، ويبلغ من عمق ورسوخ هذه السمات أن الناس الذين يحتكُّ بهم المرء في شوارع القاهرة، كما يستنتج داركور، يختلفون عن أناس فرنسا، ليس فقط في الألوان الزاهية لثيابهم الفضفاضة، بل في ذات طبيعة البشر[1].

لم يكن أمرًا غيرَ عادي أن يرد كاتب مصري على هذه الآراء. أما ما يثير الاهتمام فهو شكل الرد. فلم يناقش قاسم أمين تفرقةَ داركور الأساسية بين الحيوية باعتبارها الخاصية المميزة للغرب وبين جمود بَلَده الممتدِّ ألف سنة، ولا إرجاعَ أسبابه إلى سمات عقلية معينة. وفي الحقيقة فإنه مضى إلى أبعدَ من ذلك ليقول: إن عواقبها في مصر الحاضرة ليست وضع انحطاط نسبي فقط، بل وضع (*de sorganisation absolu* اضطراب مطلق). وأختلف مع داركور بأن أُرجِعَ هذه الفوضى، كما يراها، والسمات العقلية التي سببتها، ليس إلى الإسلام بل إلى التخلِّي عن الإسلام. فالدين قد قدم أسس نظام ضاع الآن. ونتيجة لذلك تواجه مصر اختياراً، بين محاولة إعادة تأسيس النظام بالعودة إلى مبادىء الإسلام، وبين البحث عن أساس جديد تمامًا لتنظيم المجتمع، وذلك في قوانين وأسس العلم الاجتماعي. وفي الواقع فإن مصر، ببدئها خلال العقود القليلة الماضية في تبني أفكار من أوروبا المعاصرة، تبدو وكأنها قد اختارت بالفعل المسار الثانى. ومهما بلغ من مزايا الاختيار، فإنه، كما أُحسُّ، شيء حتمي وتستحيل مقاومته، لأن حركة الحضارة الأوروبية «*prend partout un cate'r envahissant*" تحمل في كل مكان طابعًا جارفًا. وقال إن حضارة أوروبا هي:

«*La dernie're dans L'ordre des eivlisations* » (الأخيرة في ترتيب الحضارات) وتملك (*Un caracte're de longevite, j'allaisdire d'irre'voca bilite*) طابع طول الأمد، أو بالأحرى طابع اللارجعة)[2].

---

(1) Harcourt. L'Egypte, pp. 1. 3-6, 218-8, 262

(2) Qasim Amin. Les e gyptiens pp. 45-7,243

وكانت الغاية هي التغلُّب على حالة «الاضطراب المطلق»، وذلك عن طريق جعل العلم الاجتماعي هو المبدأ المنظم الجديد للمجتمع. وقد أضاف ذلك بُعداً جديداً لاحتياج البلاد للمعرفة العلمية. كيف يمكن في الممارسة تلبية هذا الاحتياج السياسي؟ لن تكون كافية تلك الطريقة القديمة، في إرسال كادر من الطلبة إلى أوروبا لاكتساب وجلب العلم. وأحد الحلول هو إنشاء جامعة قومية في مصر لُتنتج نخبة متعلمة في الوطن. لكن قاسم أمين بدأ باقتراح تكوين شيء أوسع بكثيرَ من مجرد الإنتلجنسيا: تكوين أمومة مصرية متعلمة. وقد أعلن في *Les e'gyptiens*) : (المصـريون *Je suis partisan absolu d'une instruction relative* *“pour les femmes* " إنني نصير مطلق للتعليم الخاص بالنساء». ورافضًا حكايات داركور الخيالية عن الحريم والخصيان، أوضح قاسم أمين أن من يملكون السلطة داخل البيت المصري هن النساء وليس الرجال. وهذه السلطة هي ما يجب تكريسه من أجل تأسيس العلم كمبدأ النظام في المجتمع.

وقال إن الفتيات يجب أن يتلقَّين التربية، لتمكينهن كأمهات من تقديم الإجابات العلمية على الأسئلة الأبدية لأطفالهن[(1)]. وكما جادل باستمرار في كتاباته التالية، فإن عملية خلق نظام حديث لابد أن تبدأ على حجر الأم.

سعت الكتابات من هذا النوع إلى عزل النساء بوصفهن موضع تأخُّر البلاد. إنهن مالكات سلطة يجب تحطيمها بواسطة السياسات الجديدة للدولة، التي تحولت إلى وسيلة للانضباط الاجتماعي والسياسي. كان لابد من تنظيم الأسرة باعتبارها منزل الانضباط هذا، الذي سيستطيع عندئذ، مع المدارس، والجيش، والممارسات الأخرى التي ذكرتها، أن يُنتج «العقلية المناسبة» للمصريين، التي كان من المفهوم أن نفس إمكانية قيام نظام اجتماعي تعتمد عليها.

وأود أن أتحوَّل الآن عن هذه الكتابات حول العقلية الفردية إلى مسألة النظام الاجتماعي. مثل مفهوم العقل أو العقلية، فإن النظام الاجتماعي هو تجريد. ومثل العقل، فإنه يشير إلى مجال النظام أو البنية وعند مناقشة الجيش، والإسكان النموذجي، والمدارس في الفصلين الثانى والثالث، فإنى طرحت أن المناهج الجديدة للنظام والتوزيع أنتجت في كل حالة هذا النوعَ من تأثير بنية غير مادية توجد منفصلة عن الأشياء في ذاتها. وهكذا، نجد في الجيش، على سبيل المثال، أن تنسيق وتنظيم الرجال جعل الجيش يبدو كآلة، كشيء أكثر من مجموع

(2)Ibid. pp. 100-110

أجزائه. وظهور الجيش كأنه آلة، جعل غياب تلك البنية في الجيوش القديمة يصبح مرئيًا فجأة: الآن تبدو الجيوش القديمة مثل «زحام في مكان ترويح». وبالمثل، وكما رأينا، فإن مناهج الانضباط في المدرسة الحديثة جعلت من الممكن فجأة الحديث عن «فوضى» و«طنين» التدريس في الجامع. وفور اتضاح نفس مناهج التنسيق والسيطرة للمدنيين وللمدينة، ظهرت المدن الموجودة فجأة وكأنها مملوءة بالزحام. وعلى أساس الإدراك الجديد للزحام يصادف المرء نفس الاكتشاف المفاجيء لمشكلة النظام الاجتماعي.

• مشكلة المجتمع

كان قد جرى ذكر مشكلة الزحام في التقارير المصرية عن الرحلات إلى أوروبا. فما كان لافتًا للنظر في باريس أو مارسيليا لم يكن تخطيط المبانى أو المحالّ فقط، بل السلوك المنضبط، والمجتهد للأفراد في الشوارع المزدحمة. «كان كل واحد مشغولاً بشأنه، مواصلاً طريقه، مهتمًا بأن لا يؤذي أحداً أو يتدخل في شئون أحد». مثل هذه الأوصاف تذكّرنا بعمل «إدجار ألان بو» المعنون «رجل في الزحام» ذلك الرجل الذي كان يراقب من نافذة المقهى كيف أنه «حتى الآن أن العدد الأكبر من أولئك الذين يمرّون كانوا يتصرفون بطريقة راضية، وعملية، ويبدون أنهم لا يفكرون إلا في شقّ طريقهم خلال الجمع. كانت حواجبهم مقَطّبة وعيونهم تدور بسرعة، وحين يدفعهم زملاؤهم السائرون لم يكونوا يبدون أي علامة على نفاد الصبر، بل يُسَوُّون ملابسهم ويُهرَعون»[1]. وفي الواقع، فإن الازدحام في الشوارع أصبح موضوعًا مشتركًا في كلٍّ من الكتابات الغربية والمصرية. وقد لاحظ بنيامين أنه «لم يكن هناك موضوع أكثر جدارة باهتمامات كُتّاب القرن التاسعَ عشرَ»[2].

وقد كان الزحام في شوارع المدينة موضوعًا لعمل قصصي ظهر في مصر عند نهاية القرن التاسعَ عشرَ. ومثل الأعمال التي فحصتها آنفًا في فصول سابقة، كُتبَت القصة في شكل رحلة ولكن رغم أن أبطالها يجدون أنفسهم في باريس (ولابد أن أضيف أنهم يسافرون إلى هناك لرؤية المَعرض العالمى لعام ١٩٠٠) فإن الأحداث الرئيسية لا تدور في أوروبا بل في القاهرة، وذلك للمرة الأولى في عمل قصصي مصري حديث. ومن البداية الأولى للرحلة، يتدافع الزحامُ

(1) Cited waleter Benjamin, "On some motifs in Baudelaire", IIluminations, ed Hannah Arendt (New York: Harcourt Brace and World, 1968). P. 167

(2) Ibid.

بَطَلَيها، وهما كاتب شاب باسم عيسى بن هشام ورفيقه الكهل، المحترم، الباشا. يتقابل البَطَلان في إحدى المقابر خارج القاهرة حيث يعود الباشا، الذي عاش في القاهرة قبل ذلك بخمسين عامًا، من عالم الموتى ليكتشف -بإحساس بالذهول والصدمة- ما حدث للمدينة منذ ذلك الحين. وحين يَشرَعان في دخول المدينة، يحاول رجل مكاري أن يخدع الباشا في أجرة التوصيلة وينشب جدال. يدعو الباشا المكاري «هذا الفلاح السفيه». فيحذر هو الباشا بقوله «ونحن في زمن الحرية لا فرق بين الصغير والكبير ولا تفاوت بين المكاري والأمير» وحولهم، كما يُحكَى لنا، تجمع زحام. ويصل شرطي، أكثر اهتمامًا بنيل رشوة من اهتمامه بالـ «محافظة على النظام»، ويسوق الباشا إلى قسم البوليس، ويصاحبهم، كما يضيف الكاتب زحام هائل[1].

وفي الفصول التالية، يتنقل البطلان خلال شوارع القاهرة الحديثة والأماكن الحديثة لحياتها العامة. فيجدان نفسيهما في دار المحكمة وفي السجن، والفندق والمطعم، والمسارح وقاعات الرقص، والبارات، والمقاهي وبيوت الدعارة يصاحبهم في كل ذلك الزحام، القلقُ الصاخبُ. وفي إحدى المناسبات يسأل الباشا ما هذه الضوضاء العظيمة؟ «بينما يسيران عند المساء في مركز المدينة، «. . . هذا المجتمع الملتحم والموقف المزدحم»[*] ويفترض أن هناك - لابد- عيدًا رائعًا أو جنازةً. فيجيب عيسى بن هشام، «لا بل هو مجتمع عام. تتزاحم فيه المناكب والأقدام. لمسامرة الأصحاب. ومعاقرة الشراب»[2].

هذا المُرَكَّب من الاضطراب غير المنظم للحياة وغياب كل مبدأ أخلاقي أو سياسي يكرر نفسه في كل فصل من فصول الرواية تقريبًا. فلا نصادف الزحام في بيت الدعارة والمقهى فقط، بل نصادفه كذلك حتى في آخر مكان يزورانه في رحلتهما. أي المسرح. المسرح في أوروبا، (يشرح أحد الرفاق للباشا) هو مكان تُهذَّب فيه أخلاقيات الناس عن طريق تصوير تاريخهم وغيره من الموضوعات في قالب درامي. وهنا الأمر مختلف جدًا. فالممثلون يرقصون، ويصيحون ويصخبون على المسرح، والجمهور، المكوَّن من أناس من كل

(١) محمد المويلحى، حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن، الطبعة الثانية (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١١١٩) ص ص ١٥-٢٠.

(*) تأتى هذه العبارة في الحقيقة على لسان عيسى ابن هشام ليلفت نظر الباشا فيسأل الأخير ما هذه الضوضاء العظيمة - المترجم.

(2) Ibid. p. 314

الطبقات، لم يجلسوا في سكون مثل الأوروبيين، مثل المتفرجين، بل انضموا إلى ما يحدث وهم يضحكون ويصفقون مثل زحام أجش[1].

إن حديث عيسى بن هشام، وهو اسم الكتاب، وصفه الكُتَّاب التالون بأنه أهم أعمال الأدب الخيالي في جيله[2]. وقرأه الناس على نطاق واسع. وقد استخدمت وزارة المعارف، فيما بعد، نسخةً مهذبةً منه ككتاب مقرَّر في جميع المدارس الثانوية الحكومية[3].

وقد تم تفسيره على أنه عمل من أعمال النقد الاجتماعي يُعبِّر عن الليبرالية التي ظهرت في الفكر السياسي لتلك الفترة. لكن اصطلاح الليبرالية يبدو مضلِّلاً. وقد جرى الاستشهاد بقول الحَمَّار عن عصر الحرية لتوضيح موضوع رئيسي في الكتاب، وهو أن المصريين يجب أن يُعلَّموا مبدأ المساواة أمام القانون[4]. لكن هذه الكلمات تخرج من فمِ فلاحٍ وقح. إن اهتمام الكتاب لا ينصب على المساواة في الحقوق بل على الفوضى، وهي فوضى أصبحت مرئية فجأة في عدم انضباط شوارع المدينة حيث يتصرف الفلاح كأنه مساوٍ للباشا. وعدم الانضباط لا يُعد عادة اهتمامًا محوريًا للفكر الليبرالى، لكننى بدلاً من التخلِّي عن تصنيفه الليبرالي أفضِّل استخدام هذه الكتابات المصرية لفهم الليبرالية في سياقها الاستعمارى. قد تحدثت الليبرالية المصرية عن العدالة والحقوق، لكن هذه الاهتمامات كانت متضمَّنة في إطار إشكالية أوسع. فلا يمكن التمتُّع بالحقوق إلا في إطار مجتمع من الأفراد المطيعين والمجتهدين، وهذه الخصائص، كما رأينا، هي التي بدا عندئذ أن المصريين يفتقدونها. كانت الليبرالية هي لغةَ طبقة اجتماعية جديدة، يتهددها غياب العاداتِ العقلية في الاجتهاد والطاعة والتي تجعل النظام الاجتماعيَ ممكنًا. وقد أوضحت رواية حديث عيسى بن هشام المخاوف السياسية لهذه الطبقة.

---

(1) Ibid. pp. 389. 434-5

(٢) فعل ذلك الروائي محمود تيمور، على سبيل المثال، أنظر Henri Pe re s, " Les origins d'un roman ce le bre de la litte rapture arabe modern: "Hadith Isa ibn Hisham" de Muhammad al- Muwailihi, Bulletin des e tudes Orientales 10 (1944); 101

(٣) حول تاريخ نشر الكتاب والأجزاء المحذوفة، انظر : Roger Allen, "Hadith Isa ibn His- ham: The excluded passages", Die Welt des Islams 112 (1969): 74-89, 163-81

(4) Roger Allen, A Study of "Hadith" Isa ibn Hisham": Muhammad al- Mowayli- hi's Viw of Egyptian Society during the British Occupation (New York; State University of New York Press, 1974). P.165

كَتَب الروايةَ محمد المويلحي في الثلاثين من عمره ونُشِرَت بين عامي ١٨٩٨ و١٩٠٢ في مصباح الشرق، وهي صحيفة أسَّسها وحررها أبوه. وكانَ الأب عضواً في عائلة تجارية بارزة في القاهرة، هي الفرع المصري لعائلة من الحجاز من أثرياء تجَّار المنسوجات. وتاريخ العائلة يستحق الذكر، لأنه يبين أقدار هذه الطبقة التجارية، نشأ آل المويلحى في الرفاهية خلال القرن الثامنَ عشرَ مع ازدهار تجارة مصر في البحر الأحمر، وفي القرن التاسعَ عشرَ أصبحوا حلفاءَ سياسيين مقرَّبين للأسرة الحاكمة المصرية. إلا أن تلك التحالفات لم تستطع تأمين كبرى العائلات التجارية ضد توسع التجارة الأوروبية. وفي سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، وبعد أن أنقذهم الخديوي من الخراب التجاري، أصبح آل المويلحي بين من قادوا المعارضة الوطنية لسيطرة القوى الأوروبية تجاريًا وماليًا على مصر [١].

وبحلول التسعينيات استُخدم الابن كموظف حكومي تحت رئاسة البريطانيين الذين ردُّوا على الانتفاضة الوطنية عام ١٨٨٢ بوضع البلاد تحت الاحتلال العسكري.

وقد كتب محمد المويلحى عيسى بن هشام في نفس الوقت الذي كان فيه اثنان من أصدقائه ذوي النفوذ من سنِّه، هما قاسم أمين وأحمد فتحي زغلول، كانا يكتبان أعمالاً مشابهة في النقد الاجتماعي، ذكرتها سابقًا في هذا الفصل. أحدهما يصف وضع البلاد بأنه حالة من «الاضطراب المطلق»، والآخر يصفه على أنه جزء من «أزمة اجتماعية شاملة»[٢].

وكان الرجالُ الثلاثةُ جميعُهم أعضاءً في نفس الصالون الأدبي والاجتماعي، حيث كانوا يختلطون بزملائهم من موظفي الحكومة والقضاء ورجال النيابة، وبأعضاء بعض أهم عائلات البلاد التركية، وبالموظفين البريطانيين وبالدارسين المستشرقين الزائرين [٣]. وكان القلق بين

(1) Alexander Scholche. Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt, 1868-1882, p. 327, n. 53. AFAF Lutfi al - Sayyid Marsot. Egypt, in the Reign of Mohammed Ali, pp. 45. 60; Berque, Egypt im the Reign of Mohammad Ali, pp. 45. 60; Berque, Egypt pp. 116-17.

(2) Qasim Amin, Les e gyptiens, p. 45; Ahmad Fathi Zaghlul, Sirr taqaddum alinkliz al-saksuniyyin, p. 75.

(3) Roger Allen, Writings of members of the Nazli circle, Journal of the American Research Center in Egypt, 8 (1969- 70): 79-84

من يجتمعون في تلك الصالونات عند نهاية القرن التاسعَ عشرَ لا يتمثل كثيراً في الاحتلال الاستعمارى الذي بدأت عائلاتهم تستفيد منه حتى مع امتعاضهم من حقيقة السيطرة الأوروبية بوصف هذه العائلات من مُلاك الأراضي، والتجّار، وموظفي الحكومة، لكن القلق كان من الزحام الذي يتهددهم في الشوارع والمقاهي في الخارج.

● الضوضاء والفوضى *Noise & Confusion*

خلال العقد الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، تضاعف عدد المقاهي والبارات، وصالات القمار أكثر من ثلاثة أضعاف[1]. ويتردد كثيراً وصف حياة المقاهي في أدبيات الفترة، وخصوصًا تلك المهتمة بوصف حالة الفوضى في البلاد. وقد مكّنت الكاتبَ من تتبع ووجود الزحام في أماكن محصورة داخلية.

«غالب محلات القهوة في مصر حيث يجتمع السوقة من الناس ولا ترى ما يُقرُّ الناظرَ ويَسُرُّ الخاطرَ شيء فيها غير القهوة وتراها لضيقها يهجم على من فيها الدخان المتصاعد من الكانون وكذلك دخان النرجيلة والعود ونحو ذلك حتى يراهم من يمر بهم كأنهم في حريق أو محل سجن مضيق فهي منبع لكثير من الأمراض والعلل ومأوى لأهل البطالة والكسل خصوصًا المحلات التي يُتَعاطَى فيها الحشيش، فلا يُسمَع فيها إلا ألفاظ يَمُجُّها السمعَ ويَنفر منها الطبعُ وقلّما خلت عن السبِّ والضرب فهي بهذه الكيفية لا تليق بالأمراء والأعيان والفضلاء».

في المقهى، مثلما في البار والماخور، يمكن تشخيص «الاعتلالات» الخاصة بالزحام والتي كانت أولها دائمًا وأكثرها شيوعًا الكسل والبطالة. وفي عام ١٩٠٢، فإن كتابًا بالعربية عن «حاضر المصريين أو سر تأخرهم»، بقلم محمد عمر، ناقش باستفاضة بعض العواقب الأبعد مدىً لهذا الكسل وهذه الأشكال الجديدة للحياة الاجتماعية، بما في ذلك إدمان الكحول، وإدمان المخدرات، والزنا والمرض، والجنون[٢]. وكل هذه الأمور كانت تنتشر بصورة منذرة، كما قال الكتاب، خصوصًا بين الفقراء.

---

(1) Henri Pe re s, " Les origins d'un roman ce le bre", p. 105 وبالنسبة للعقد السابق من الزمن يعطي مبارك أرقام ١٠٦٧ مقهى، ٤٦٧ باراً، بمجموع ١٥٤٣ مؤسسة (علي مبارك، الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ١: ٢٣٨).

(٢) محمد عمر: حاضر المصريين أو سر تأخرهم (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٠٢) والترجمة الإنجليزية للعنوان مثبتة على صفحة الغلاف العربية

كان التعليم المدرسي بين الفقراء ما زال غيرَ كاف، وإذا تعلَّم أي شخص، فإن الكتب المتاحة له تحتوى على صور أكثرَ من الكلام، وتمتلىء بقصَص بذيئة مثل قصة «الفلاح والثلاث نساء». وقد طُبع أحد تلكَ الكتب ستَّ طبعات في أقلَّ من شهر(١).

والحياة العائلية مهملة. فقد شرع الرجال في قضاء نهارهم أو كل أمسياتهم في أكثر المقاهي سيئة السمعة، حيث تسليهم النساء ويحكي الرجال حكايات عن «دون - چوان».

وكان الجنون أحد الأعراض الأخرى التي يمكن الآن تشخيصها. وقد حذر كتاب عمر من أن مستشفى المجانين في العباسية، وهو منشأة لم تُقَم إلا مؤخراً على يد البريطانيين، أصبح يبلغ من ازدحامها بأعضاء الطبقات الدنيا حدَّ أنها أخذت تطرد إلى الشوارع مئات ما زالوا مرضى، لتفسح مكانًا لآخرين أسوأ حالاً. وأورد قائمة بالأسباب المعروفة للجنون بالنسبة لمن أُدخلوا المستشفي عام ١٨٩٩، مأخوذة من التقرير السنوي لمستر وارنوك *Mr Warnock*، مديرَ قسم الجنون لدى الحكومة المصرية. وقدَّمَ التصنيفُ الدقيقُ للأسباب بعضَ الإحساس بالنظام على الأقل:

حشيش٢٠٥	نزيف دموي٧	إفراط الجماع١٣
الكحول١٦	حمى تيفوئيدية٣	قلة غذاء١٣
تقدُّم في السن١٠	داء الصرع٢٩	جنون دماغي١٠
داء الزهري٢٧	داء السُّل٢	حزن وفقر وشقاء٣٤
بالوراثة٢٩	إغماء٢٤	

ولخص المؤلف الأمر بأن إدمان الكحول والمخدرات هو جزء من ضعف عام في الإرادة يُلحق الأذى بالحياة الاجتماعية بين الفقراء أكثر من الفقر نفسه(٢).

أما طبقة المؤلِّف نفسه -أي من يعملون من أجل رفاهية المجتمع في التجارة، والزراعة، والصناعة (لتمييزهم عن الأرستقراطية القديمة، التي تعيش كما أوضح على دخلها من الممتلكات، أو الرواتب، أو الميراث)، مع من يعملون كدارسين وكُتّاب- فإنها قد انفصلت عن كل ذلك نتيجة إحساسها «بالنظام» فلم يُصَابوا بالكسل الموجود بين الفقراء وحتى شديدي

(1) Ibid. p. 230

(2)Ibid. pp. 267-9

الغنى. وكان ذلك، كما أكد الكتاب بفضل النظام الذي أدخله البريطانيون، والذي منحهم الثقة بالنفس والمبادرة في شئونهم. كان النظام يقف في تضادٍّ مع الفوضى التي سببتها الثورة العرابية التي سبقت الاحتلال البريطاني للبلاد(١).

كانت «الفوضى» و«الضوضاء» هي الاصطلاحات التي يصف بها رجالُ هذه الطبقة الوضعَ حولهم. وهذه هي الكلمات التي استخدمها الكاتب عبد الحميد الزهراوي ليصف حالة البلاد العامة. والزهراوي، وهو سوري عاش في مصر في هذه الفترة، وعمل فيما بعد في باريس رئيسًا للمؤتمر العربي الأول وكان أحدَ عدة عشرات من القوميين العرب البارزين الذين شنقتهم الحكومة التركية خلال الحرب العالميةَ الأولى بتهمة «الخيانة». قد كتب أن الفوضى والضوضاء أمراض اجتماعية، انتشرت في كل المجتمع، والرجال الأذكياء الذين يجدهم المرء بين طائفة الباحثين وأولئك الذين تدرَّبوا على العلم الحديث، من بين العائلات القديمة المحترمة، ومن بين أولئك المشتغلين بالزراعة وبالتجارة الضخمتين مهدَّدون بخطر أن يخرسهم ويدمرهم هذا الاعتلال، هذه الضوضاء والتشوش. هكذا كتب(٢).

وثمة تهديد آخر «للنظام» يبرز في كتابات هذه الطبقة، هو شباب القاهرة الذي كان ناقص التربية، وناقص التشغيل، وناقص الترفيه، ويشكل مشكلة اجتماعية متميزة وقابلة للتفجُّر. كان ينقصهم الانضباط والتربية. كما قيل، لأن التعليم المدرسي لم يفعل شيئًا لمواكبة تزايد السكان، وتراجع فعلاً بين السكان باستثناء الطائفة المسيحية(٢). كان الشباب يخرجون إلى شوارع المدينة كل مساء ويهيمون في مجموعات. ويقال لنا إن آخر بدعهم، هي المقالب. وذكر مؤلف حاضر المصريين أنه هو نفسه وقع ضحية لهذه المقالب، حين بادره بالحديث في ناديه ثلاثة غرباء يرتدى اثنان منهم ثياب النساء. واتضح أنهم شباب من المكتب

---

(1) Ibid. pp. 235, 114-15

(٢) عبد الحميد الزهراوي الجريدة، ٢ يوليو ١٩٠٧، ولسيرة حياته انظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٥ جزءًا (دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٥٧- ١٩٦١)، ٥: ١٠٤، و

(tonius, The Arab Awakening: the story of the Arab National pp. 117, 189 Movement

(PhilGeorg An adelphia: Lippincott, 1939) والسبب في تحول مُلاك الأراضي الأثرياء المقيمين بالمدن في الأجزاء من العالم العربى الواقعة تحت الحكم العثمانى من النزعة العثمانية إلى القومية العربية يستكشفها فيليب خورى. Philip S. khoury, UrbanNotables and Arab Nationalism: the politics of Damascus. 1860-1920 (Cambridge: Cambridge Univeristy Pres, 1983)

(3) Umar, Hadir al-misriyyin, pp. 116-124

الحكومي الذي يعمل فيه، وأبناء عائلات ميسورة ربما كانوا سكارى في ذلك الحين[١]. وخلال النهار، وبدلاً من الانشغال بالمدرسة أو العمل كان الشباب يضيعون وقتهم في الكسل، مثل الفقراء، في المقاهي، وخصوصًا عند العصر حين تظهر الصحف اليومية، ويتجادلون بلا منطق أو هدف حول آخر تقارير وكالة رويتر. يجب جعلهم يفهمون، كما كتب عمر، أن السياسة علم في البلاد المتحَضِّرة، تمامًا مثل العلوم الاجتماعية، وليست موضوعًا للجدال الكسول في المقاهي[٢].

● النظام الاجتماعي:

إن النزعة القومية التي بزغت خلال أواخر القرن التاسعَ عشرَ في القاهرة في مقاهيها وفي الصحف التي يقرأها الشباب هناك، وفي صالونات العائلات الجديدة مالكة الأرض وموظفي الحكومة، في معسكرات الضباط وفي الشوارع المفتوحة، عادة ما كانت تُفهم على أنها «صحوة»، هذه الصورة تقدِّم مجتمعًا أصبح فجأة واعيًا بذاته، بتشجيع من الأوروبيين عادة. وقيل إن هذا الوعي قد تكرَّس تدريجيًا، حتى نما عند نهاية الحرب العالمية الأولى إلى ثورة مناهضة للاستعمار، إن صورة الصحوة القومية إشكالية، ليس فقط لأنها تضمنت دائمًا أن الناس قبلها كانوا غيرَ متيقظين وغيرَ واعين (رغم أن القاهرة لم تفتقر أبدًا إلى حياة سياسية نشطة ومقاومة)، بل لأنه يبدو أنه يترتب على ذلك التضمين بأن القومية توجد دومًا، كحقيقة فريدة عن «الأمة» تنتظر إدراكها. إنها شيء يُكتَشف، ولا يُختَرع[٣].

لم تكن القوميةُ حقيقةً فريدةً، لكنها شيء مختلف بين هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة. واهتمامي هنا منصبٌّ على أولئك الذين حققوا الثروة الجديدة والسلطة السياسية تحت ظل البريطانيين، وحافظوا عليهما عند انسحاب البريطانيين. فقد كانت كتاباتهم السياسية مهتمة بالوجود المهدد لجمهور المصريين العاملين والمتعطلين وهذا الوجود المهدد غالبًا ما كان يأخذ شكل الزحام. وكان لابد لهذا الزحام أن يُنظَّم ويُجعَل مطيعًا ومجتهدًا. كان على أفراده أن يُشَكِّلوا في كُلٍّ منظمٍ ومنضبطٍ. وهذا الكلُّ المطيع والمنسَّق هو الذي يجب

(1) Ibid. pp. 43-44

(2)Ibid. pp. 166-7

(3) Cf. Benedict Anderson, Anderson, Imagined Communities: reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso. 1983).

تخيُّله تحت اسم «الأمة»، هو ما يجب إنشاؤه بوصفه «**المجتمع المصري**». وكانت كلمة السر لهذه العملية السياسية للانضباط والتشكيل هي: «التربية»[١].

منسوبةً إلى التربية، أُدخلَت لأول مرة مقولة «المجتمع» أو «الهيئة الاجتماعية» في كتابات سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ. كتب الطهطاوي يقول «وحسن تربية الآحاد ذكوراً وإناثاً وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعية يعني الأمة بتمامها»[٢]. وكان تشكيلُ الأفراد هو الوسيلةَ لتشكيل «هيئة مجتمعية». وقد أُجريَت عدة محاولات من هذا القبيل للعثور على عبارة خاصة أو كلمة تعبِّر عن هذه الجماعية التي يجب تنظيمها بالانضباط وتربية الأفراد. استُخدمَت عباراتٌ مثل «الانتظام العمراني»[٣] و«الجمعية المنتظمة»[٤]، لكن العبارات التي شاعت من نوع الهيئة المجتمعية / هيئة، بمعنى «الشكل» ذاته بمفهوم المظهر المرئي أو الحالة، موصوفة بصفة من كلمة مجتمع، أو جماعية. في هذه الحالة يفسر الطهطاوي التعبير غير المألوف والمُربك: الهيئة المجتمعية بشرح أنه يعبر عن «الأمة بتمامها».

وقد صادف الباشا، في حديث عيسى بن هشام هذا التعبير الجديد وسط لقائه بالزحام. فبعد الجدال مع المكاري والليلة التي قضاها في السجن، وجد نفسه أمام النائب[*]، «(وجدنا أمامه) قضايا جمَّة وأصحابها مزدحمون». فسأل الباشا: من هذا الغلام؟ وما هذا الزحام؟ فأوضح رفيقه أن هذا الشاب القادم من عائلة فلاحين، هو عضو النيابة ووفقًا للنظام الجديد فإنه مسئول عن محاكمة المجرمين، «**بالنيابة عن الهيئة الاجتماعية**» فسأل الباشا، ما هي هذه «**الهيئة الاجتماعية**»؟ فأخبر بأنها «مجموع الأمة»[٥].

تم شرح المصطلح الجديد، لكن تشوُّش الباشا بشأن النظام الجديد ظل قائمًا «إذ يحكم الناسَ فلاحٌ، وينوب عن الأمة حرَّاثٌ»[٦]. ويعكس هذا التشوش صعوبة تخيُّل هذا الموضوع

(١) حول التشكيل الثقافي للقومية المصرية، بما في ذلك الموضوع المحوري «للتربية السياسية»، انظر ألبرت حوراني
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1933, pp. 103- 221

(٢) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٦

(٣) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ١ : ٥١٦

(*) هو ممثل النيابة - المترجم.

(4) Ibid. 1: 519

(٥) المويلحي، حديث عيسى بن هشام، ص ٢٩

(6)Ibid. P. 30

الجديد المُسمَّى بالمجتمع. وقد كان جديداً من عدة نواحٍ. فلم يكن نظامه تراتبًا للوضع الشخصي، لأن الفلاحين الآن يبدون أعضاءً مساوين للنبلاء. ولم تكن عضويته منظومةً من القرابة تمتد إلى الخارج، ولو إلى بعيد بدءاً من علاقات الشخص نفسه. بل كان «المجتمع» شيئًا نصادفه بالدرجة الأولى في شكل الزحام. فالغرباء المزدحمون معًا في قاعة المحكمة كان يجب إدراكهم كأجزاء من كلٍّ اجتماعي ينتمي إليه المرء، حتى ولو بدا أنْ لا شيءَ يربط الباشا بالزحام سوى احتلالهما نفس الفراغ في نفس اللحظة. وإدراك هذه الارتباطات، وتشييدها في كلٍّ اجتماعي لم يكن بالضرورة أمرًا يتعلق بتوسيع آفاق المرء أو إفساح خياله. بل كان بالأحرى أمرًا يتعلق بتبني ممارسات معينة تتعلق بالذات وبالفراغ، بالنظام وبالزمن، بالجسم والعقلية، وكلها من النوع الذي وصفته في هذا الكتاب، حتى تبدو أبعاد الفراغ والزمن والعقلية وكأنها على حدة كبنية معنوية، ككل، وكان يجب نسيان أنها كانت مجرد مظاهر.

وفي أوروبا في هذه الفترة يجد المرء نفس المحاولة جارية لتصور «المجتمع» على أنه بنية سياسية ومعنوية معًا، توجد مستقلة عن الناس أنفسهم، ويجد نفس الارتباط مع عملية التعليم المدرسي ونفس المخاوف من الزحام. ولإبراز الطبيعة الخاصة للارتباطات بين الزحام، والمدرسة، ومفهوم شيء اسمه المجتمع، قد يكون من المفيد أن نسترجع كتابات منظِّر اجتماعي أوروبي رئيسي من هذه الفترة. إنه عمل إميل دوركهايم *Emile Durkheim* الذي تلقى تدريبه كمعلم مدرسة في باريس في ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ وبعدها حاضر في التربية والنظرية الاجتماعية هناك، ووضع الأساس الذي بُني عليه الكثير من الدراسة العلمية للقرن العشرين عن هذا الموضوع الجديد، المجتمع. وأهمية دوركهايم للعلم الاجتماعي هي أنه أسَّسَ المجتمع كشيء ذي وجود «موضوعي» كنظام عقلي مستقل عن العقلية الفردية، وأوضح كيف يمكن دراسة هذا الشيء المتخيل.

وقد بيَّن دوركهايم أن للمجال الاجتماعي وجوداً مستقلاً عن عقول الأفراد بالإشارة، في المقام الأول، إلى سلوك الفرد الذي ينضم إلى زحام. إذ إن «التحركات الضخمة للحماسة، والسخط، والشفقة في زحام ما، لا تنبع من أي وعي فردي خاصٍّ»، كما كتب في كتاب قواعد المنهج الاجتماعي، الذي نُشر عام ١٨٩٥ «فإنها تأتي لكل واحد منا من الخارج ويمكن أن تَجرفَنا رغمًا عن أنفسنا . . . وهكذا، فإن مجموعة من الأفراد، أغلبهم غير عدوانيين على الإطلاقَ يمكن، إذا اجتمعوا في زحام، أن ينجرفوا إلى أعمال وحشية»[1]. ونغمة هذه الفقرة

(1) Durkheim, The rules of Sociological Method; p. 5

تشير بالفعل إلى ما يكون عرضة للخطر سياسيًا عند تأسيس موضوع العلم الاجتماعي. فمشكلة العنف المحتمل بلا ضابط للزحام يرتبط بطبيعة فردية بلا ضابط. وخوف الليبرالية الحديثة الأساسي مما قد يفعله أي واحد منا «رغمًا عن أنفسنا» هو خوفٌ يكمن في قلب العلم الاجتماعي الليبرالى[١]. ومن الخوف من الرعية غير المنضبط وغير المقيد تنبع الحاجة إلى معرفة وتقوية الوجود الموضوعى للمجتمع، والمقابل للطبيعة الموضوعية للمجتمع، في أعمال دوركهايم مثلما في كل النظرية الاجتماعية الليبرالية، هو ضرورة التربية وطبيعتها الشاملة. كتب دوركهايم أن التربية هي «الوسيلة» التي عن طريقها يعيد المجتمع على الدوام «خلق شروط وجوده ذاته»[٢] وإذا كان المجتمع موضوعًا موجودًا بشكل منفصل عن الفرد، بوصفه ضميرًا جماعيًا (فإنه يستلزم آلية «لإعادة خلق أخلاقيات الجماعية) *Conscience collecitev* في الفرد. وهذه الأخلاق هي نسق من الانضباط، مؤسَّس على «الانتظام والسلطة»، وهذا الانضباط هو ما على التعليم المدرسي أن يطبعه في الأفراد في الدولة الحديثة. «على الطفل أن يتعلَّم أن ينسِّقَ أفعاله وينظِّمَها... ولابد أن يكتسب السيطرة على النفس، وضبط النفس والتحكم في النفس، والإرادة الذاتية، والإحساس بالانضباط والنظام في السلوك» والتنسيق بين الأفراد ليشكلوا الدولة/ الأمة يعتمد على هذا الانضباط المشترك. في دورات محاضراته عن «تعليم الأخلاق في المدارس الأولية». أوضح دوركهايم أن هدف التربية العلمانية الشاملة للدولة هو جعل الطفل «يفهم بلده وعصره وجعله واعيًا باحتياجاتها، وتأهيله لحياتها، وإعداده بهذه الطريقة للمهامِّ الجماعية التي تنتظره»[٣].

وقد حَضَر عدد من المصريين محاضرات دوركهايم في التربية والنظرية الاجتماعية في السوربون، بمن فيهم الكاتب ووزير التعليم في المستقبل طه حسين. لكن الأعمال في التربية والنظرية الاجتماعية التي اختار طه حسين وغيره أن يترجموها إلى العربية لم تكن أعمال دوركهايم. وبدلاً من ذلك اختاروا كتابات معاصر أكثر شهرةً، نشر عام ١٨٩٥ -أي في نفس سنة صدور قواعد المنهج السُّوسيُّولجي- كتابًا شهيرًا عن الزحام.

---

(١) حول هذا النقد لليبرالية، انظر: Uday Mehta, "The anxiety of freedom: John Locke and the emergency of political subjectivity" (phD dissertation, Princetion University 1984)

(2) Emile Durkheim, Education and Sociology, trans, S.D. Fox. with an Intro Duction by Talcott Parsons (Glencoe: The free Press, 1956).P. 123

(3) Cited Steven Lukes, Emile Durkheim, His life and wok: A Historical and Critical Study (Harmond sworth: Penguin Books, 1973), pp. 112, 117, 123.

• نخبة من الرجال المتفوقين *An elite of superior men*

«تعوَّدتُ أن أنقم على مصر نقمة لم أستشعرها تجاه أي مجتمع». هكذا كتب كاتب عمود في صحيفة المؤيد المصرية عام ١٩١٠. «وربما اعتقدت أن أطوارها وصفاتها جعلتها استثناء شاذًا غريبًا، حتى قرأت هذا الكتاب»(*).

كان الكتاب هو روح الاجتماع، وهو ترجمة لدراسة جوستاف لوبون Gustave Le Ben العلمية للزحام، بعنوان Psychologie des foules، وقد نشرت في القاهرة في العام الأسبق. يستطرد الكاتب «إنه يُشرِّح طبيعة المجتمعات عمومًا، شرقية وغربية، ويحدد قانونًا واحدًا ينطبق عليها جميعًا، دون تغييرات أو استثناءات.. وقد تعلّمت أنه ليس ثمة اختلاف بين قوم مصر وبين أقوام البلدان الأخرى»[1](**).

وقد تَرجَم الكتابَ الذي يُرسي هذا القانون إلى العربية أحمد فتحي زغلول، الأخ النافر لزعيم المستقبل الوطني سعد زغلول، كان فتحي زغلول معروفًا بين المصريين العاديين بأنه أحد أعضاء المحكمة الحكومية التي أُقيمت في قرية دنشواي بالدلتا، على أثر معركة هناك قُتل فيها ضابط بريطاني من جيش الاحتلال. وقد استجابت المحكمة لتهديد هذا العنف الشعبي ضد النظام الاستعماري بالحكم بشنق ستة فلاحين. وكان زغلول الآن وكيل وزارة في العدل المصرية[2]. ويبدو أن الكتاب الذي ترجمه قد قُرئ على نطاق واسع، على الأقل بين أولئك الذين لديهم مخاوف مماثلة بشأن تهديد الشغب الشعبي. وبعد أقلّ من عامين، كان الرجل الذي سيصبح -مستقبلاً- رئيس الجامعة المصرية يكتب أن أفكاره قد «تمثّلت تمثُّلاً حقيقيًا» في «عقول المصريين»، كما يظهر في نفس عبارات الكُتّاب في الصحف. وكان تمثُّل نتائج البحث من جانب علماء الاجتماع هؤلاء يساعد على تصحيح الأفكار المصرية عن المجتمع. وقال إن القوانين التي يكشف عنها، يجب تطبيقها لترشد البلاد إلى الأمام[3].

(*) ترجمة عن النص الإنجليزي لعدم العثور على نص المؤيد المذكور - المترجم.

(١) المؤيد، ١٨ ديسمبر ١٩١٠، بقلم المؤلف المجهول لعمود «يوميات الأحد» في الصحيفة؛ أحمد فتحي زغلول، روح الاجتماع (القاهرة: مطبعة الشعب، ١٩٠٩)، وهو ترجمة لكتاب جوستاف لوبون Gustavr Le =

(**) ترجمة عن الأصل الإنجليزي لعدم العثور على النص العربي (المترجم).

(2) On the dinshawai incident see Afaf Lutfi al- Sayyid. Egypt and Cromer: A Study in Anglo- Egyptian Relations (London: John Murray, 1968), pp. 169- 73

(٣) أحمد لطفي السيد، الجريدة، ١٣ إبريل ١٩١٣، وأُعيد طبعه في كتابه: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسية والاجتماع، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٨٤-, ٨٥ وطبقًا للطفي السيد، =

وكجزء من هذا الجهد، تُرجمت إلى العربية عدة أعمال أخرى كتبها جوستاف لوبون، فقد وضع أحمد فتحي زغلول نسخة عربية لكتاب *(I'evolution des people de* القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب)، بينما وُضعت ترجمة لدراسة لوبون العلمية عن التعليم المدرسي بعنوان (*Psychologie de l'e duction* سيكولوجيا التربية) قام بها رجل يرعاه رئيس المستقبل للجامعة، هو طه حسين- وهو الكاتب الذي سيصبح عميداً للجامعة ثم وزيراً للمعارف والثقافة(1). كذلك تمتع عمل لوبون الاستشراقي بأهمية مماثلة، كما سنرى، وتُرجم كتابان منه إلى العربية هما: (*La civilization des Arabes*حضارة العرب) والجزء الثالث من كتاب (*Les premie re civvilisations*الحضارات الأولى) (2). وقد أثرت هذه الأعمال تأثيراً عميقاً على التاريخ القومي الذي بدأ كُتَّاب هذه الطبقة ينتجونه. والخلاصة، أن لوبون ربما كان أقوى تأثير فرد أوروبى في القاهرة عند منعطف القرن على الفكر السياسي لبرجوازية مصر الصاعدة.

لم يكن ثمة شيء غير عادى في تأثير نظريات لوبون الاجتماعية. فقد وصف كتابه عن

= كانت ترجمات فتحي زغلول للوبون، وكذلك ديمولان، وبنتهام، وسبنسر، وروسو، كانت بداية نهضة مصر الثقافية وفق خطوط سياسية (.Carl Afaf Lutfi Al-Sayyid, Egypt and Cromer, p. 152).

(1) أحمد فتحي زغلول، سر تطور الأمم (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٣، وهو ترجمة لكتاب لوبون بعنوان: Lois psychologique de L'evolution des peoples) ،١٢، والطبعة Paris, Alcan , 1916) والذي تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان: The Psychology of Peoples (New York: Macmillan, 1898 طه حسين، روح التربية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٢) وهو ترجمة لكتاب لوبون: Psychologie de l'education (Paris: Flammarion, 1904; nouvelle edition 1912. " augment'e de plusieurs chapitres sur les m'ethodes d'education en Am'erique et sur l'enseignement donn'e aux indig enes des colonies") كذلك ترجم أحمد فتحي زغلول كتاب لوبون: Aphorisms du temps pr'esent (Pairs: Flammarion, 1913) ونشر بعد وفاته بعنوان جوامع الكلم (القاهرة، المطبعة الرحمانية، ١٩٢٢). راجع Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, supplement 3:287, 326

(2) Gustave Le bon< la civilization des Arabes (Paris: Firmin Didot, 1884) ترجم على حلقات في المفيد (see Rashid khalidim " Abd al- Ghani al- Uraisi and) al- Mufid: the press and Arab nationalism before 1914. In Martin R. Buheiry, ed., Intellectual Lif in the Arab East, 1890-1939 (Beirut: American Universty of Beirut Press, 1981), p. 41); and Les premie res civilizations (Paris: Marpon et Flammarion, 1889 (ترجمة محمد صادق رستم، الحضارة المصرية (القاهرة ، المطبعة العصرية ب . ت

الزحام بأنه «ربما كان أكثر كتَّاب السيكولوجيا الاجتماعية تأثيراً على الإطلاق»(١). كما أثرت أعماله في الزعماء السياسيين، وبينهم موسوليني (الذي يقال إنه كان يرجع كثيراً إلى الكتاب عن الزحام، وتيودور روزفلت *Theodore Roosevelt* وحين زار الرئيس الأمريكي الأسبق القاهرة عام ١٩١٠ وأعلن بصورة خلافية في خطاب في الجامعة الأهلية أن المصريين ليسوا متطورين بما يكفي ليستحقوا حكم أنفسهم، كان يحمل معه، مع الإنجيل، نسخة من كتاب لوبون عن القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب»(٢).

وقد عالجت أعمال لوبون بوصفه عالمًا اجتماعيًا ومستشرقًا موضوعَين أساسيَّين: الأول كيف نعلل الاختلاف بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، والثاني نعلل الاختلاف داخل مجتمع ما بين جمهور شعبه وبين النخبة. وقد أضاف في أعماله الأولى إلى الأدبيات الجديدة عن الذكاء، باعتباره المتغير الأشد ارتباطًا بمستوى تقدم جنس ما. وكان الذكاء يقاس بحجم ونصف قطر الجمجمة، وهي أبعاد أوضح أنها تزيد كلما تطور المخ نفسه في الحجم وفي التعقيد. (وقد استخدم دوركهايم اكتشافات لوبون هذه في كتابه المبكر عن تقسيم العمل في المجتمع)(٣). وزعم لوبون أنه هو مخترع سيفالومتر الجيب، وهو أداة قياس يمكن بها لأي رحَّالة أن يسجل حجم رءوس شعب ما، ومن ثَمَّ يعاير درجة تقدمهم(٤). وطبقًا لهذا المعيار، أصبحت الأجناس السوداء، والصفراء، والقوقازية متمايزة بوضوح باعتبارها ثلاثَ مراحلَ منفصلة في سُلَّم التطور.

---

(1) Gordon Allport, The Handbook of social Psychology ed. Gardner Lindzey and Elliot Aronon, 2 nd ed., (Reafing, Mass: Addison- Wesley, 1968), 1: 41; for freud's use of "Le Bon's deservedly famous work" see Group Psychology and the Analysis of the Ego (New York: Norton, 1959)ch, 2; see also, George Rude, the Crowd in History (New York: Wiley, 1964) and Georges Lefebvre, La Grande peur de 1789 (Paris; Colin, 1932). On the (١)work of Le bon in general see Susanna barrows, Distorting Mirrors: Vislons of the Crowd in Late Nineteenth- Century France (New Haven: Yale University Press. 1981)Barrows< Distorting Mirrors. See also Alice Widener. Gustave Le Bon: The man and His works (Indianapolis: Liberty Press, 1979) pp. 23, 40.

(2) Barrows, Distorting Mirrors. See also Alice Widener. Gustave Le Bon:The man and His works (Indianapolis: Liberty Press, 1979) pp. 23, 40

(3) Emile Durkheim, the Division of Labour in societ trans. W.D.Halls. contem porary Social Theory series (London: Mac,illam, 1984), pp. 18, 19, 89

(4) Barrows, Distorting Mirrors, p. 164

إلا أن المتغيرات التشريحية لم تكن ناجحة في تفسير اختلاف أساسي في الثقافة والتطور السياسي، هو الفجوة بين فرعي الجنس القوقازى، أوروبيِّي الشمال وساميِّي الشرق الأوسط. وقد رفض لوبون اللغة أو المؤسسة الاجتماعية كمتغيرات بديلة، وعند كتابته حول العرب قدم بدلاً من ذلك فكرة نفس أو روح شعب ما، أي العقل الجمعى لمجموعة أو جنس. فلكل أمة «تكوُّن عقلى - يناظر بلا شك متغيرات تشريحية في المخ، لكنها متغيرات لم يصبح العلم بعد دقيقًا بما يكفي لالتقاطها-، يتكوَّن من عواطفها، وأفكارها، ومعتقداتها، وتخلقهُ عمليةُ تراكم وراثي بطيئة[1]. هذه الفكرة عن عقل جمعي أو تكوين عقلي هي التي طورها دور كهايم المتأثر أصلاً بلوبون، إلى المفهوم الحديث للمجتمع[2].

أوضح لوبون أن العقل القومي هو «مُركَّب من كل ماضي شعب ما» واستغرق في تطوره أجيالاً عديدة. وينتج عن ذلك أننا لن نستطيع إدخال الحضارة الحديثة، كما يقترح باستمرار، إلى الأجزاء الأخرى من العالم بمجرد التربية. فـ«الزنجي أو الياباني يمكنه بسهولة أن ينال درجة جامعية أو يصبح محاميًا إلا أن هذا النوع من اللَّمَعان الذي يكتسبه على هذا النحو سطحي تمامًا، وليس له تأثير على تكوينه العقلي»، هكذا كتب لوبون في أحد كتبه التي تُرجمت إلى العربية. وعلى أوروبا أن تغيِّر ليس فقط مستوى ذكاء أمة تؤمِّل أن تحدِّثها، كما كانَ المعتقد الشائع، بل كذلك روحَها. و «لتمكينها من توريث حضارتها لشعب آخر، سيكون من الضروري أن تستطيع توريث روحها»[3]. كذلك طرح لوبون أن أفكار وثقافة أمة من الأمم لا تتطور بين جمهور الأمة بل تتطور بدرجة كبيرة بين نخبتها. ومن ثم فإن الاختلاف في مستوى التطور لن يكون كبيراً جداً بين الجماهير في بلد مثل مصر وبين الجماهير في أجزاء من أوروبا. «وأكثر ما يفرق الأوربيين عن الشرقيين هو أن الأولين فقط هم من يملكون نخبة من الرجال المتفوقين»، هكذا أوضح. فهذه الكتيبة الصغيرة من الرجال البارزين الموجودة بين شعب راقي الحضارة «تشكِّل التجسيد الحقيقي لقوى جنس ما. وإليها يرجع التقدُّم المتحقق

---

(1) Le Bon, The Psychololgy of Peoples, pp. 4-5, 13

(2) On Le Bon's influence on Durkheim, see Mary doglas. Purity and Danger: An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo(New York: Praeger , 1966) , p.20

(3) Le Bon.The psychology of Peoples , pp. xixi, 6,37

في العلوم، والفنون، وفي الصناعة، وبكلمة واحدة، في كل فروع الحضارة». وكما كانت الكثير من الكتابات الإثنوجرافية لهذه الفترة توضح فإن الأفراد في المجتمعات الأقل تحَضُّرًا يُظهرون درجةً كبيرةً من المساواة مع بعضهم. ومن هذا تنتج نتيجة هامة، تساعد على تفسير شعبية لوبون بين كُتّاب طبقة معينة في مصر. إذ يجب فهم التقدُّم الحديث على أنه حركة باتجاه التفاوت المتزايد[١].

كان التقدُّم يتضمن النموَّ المتصلَ لنخبة وتحقيقها للحضارة عن طريق تراكم وراثي طويل. إلا أن لوبون يحذِّر من أن هذا التراكم يمكن أن يضيع بسرعة وبسهولة، رغم أنه يُوَرَّث في خلايا المخ ذاتها. فهذه الخلايا خاضعة لقوانين فسيولوجية مثل خلايا أي عضو آخر، وحين لا تعود تُستَخدم لتحقيق وظيفتها يضمر المخ بسرعة. وتلك الصفات الخلقية التي يراكمها ــ عبر القرون ــ شعب متقدم، ألا وهي «الشجاعة، والمبادرة، والطاقة، وروح المغامرة»، يمكن أن تختفي بسرعة بالغة[٢].

• العقل الجَمْعِي *The collective mind*

طوَّر لوبون هذه الأفكار في عمله عن تاريخ الحضارة الغربية، الذي تُرجم إلى العربية في بيروت وقُرىء على نطاق واسع في مصر بين نخبة البلاد السياسية[٣]. (وَبين من أعجبوا بالكتاب محمد عبده، الباحث والتربوي المصري الذي قُدِّر لإعادة تفسيره للتاريخ والمذهب الإسلاميَّين أن يكون لهما تأثير واسع. ونظرة محمد عبده للإسلام الذي جرى إصلاحه، بوصفه نسقًا للانضباط والتربية الاجتماعيَّين يمكن بواسطته لنخبة سياسية وثقافية أن تنظِّم «التربية السياسية» للبلاد وبذلك تضمن استقرارها وتطورها، كانت هذه النظرة مدينة لقراءته للوبون وغيره من علماء الاجتماع الفرنسيين، وبالفعل، فإنه عندما زار باريس قام بزيارة للوبون[٤]. وفي كتاب *Les lois psychologiques de l'e volution des peoples*، ثاني

(1) Ibid.pp.199-200.231

(2) Ibid.pp.211-12

(٣) نُشرت الترجمة على حلقات في المفيد، وهي إحدى أكثر الصحف اليومية تأثيرًا في كل المشرق العربي في هذه الفَترة، انظر : Khalidi ,"Abd al-Ghani Al-Uraisi" , p.41

(٤) كان لوبون خارج المنزل، فترك محمد عبده بطاقة زيارة وتلت ذلك مراسلة ودية قصيرة (anouer Louani, Voyageurs et é crivains é gyptiens en France au xixe siecle, p.142).

وحول محمد عبده، وتأثير العلم الاجتماعي الفرنسي، وتأثيره بالتالي على الفكر السياسي العربي، انظر ألبرت حوراني Albert Hourani,Arabic Thaught in the Liberal Age, 1798 - 1939 especially pp,139 - 40.

كتب لوبون الذي ترجمه إلى العربية فتحي زغلول، طُرِحَت نفس النظريات بصورة أشملَ، أصبح تقدُّم أمة من الأمم مشروطًا بنموٍ سلطة نخبتها.

وفي كتابه عن الزحام الذي كتبه بعد ذلك بقليل، طُبِّقَت نفس المبادىء على مشكلة ليست قائمةً بين المجتمعات بل في داخلها، كيف يحدث أن الأفراد حين ينضمون إلى مجموعة اجتماعية يبدو أنهم يمرون بتحول ذهني، إنهم يفقدون شيئًا من ذكائهم وتحفظهم الأخلاقي؟ على هذا السؤال السياسي المُلحِّ، قدَّم إجابة جديدة. فالجماعة هي كيان عضوي تندمج خلاياه الفردية لتشكِّل جسدًا حيًا، كَتب لوبون، لتشكِّل كائنًا انتقاليًا يملك عقلاً جَمعيًا غيرَ واعٍ. وفي هذا الاندماج تضيع سوى ما هو شائع، رواسب اللاوعي السيكولوجي أو العَرقي. ومن هنا فإن الحشود تشبه كائنات أقلَّ ذكاء، مثلَ الأطفال أو المجانين أو النساء كما يقول لوبون، مستدعيًا من باب المجاز مخاوف جيله وطبقته[1]. فهي مندفعة، وقلقة، يتناوبها الكرم والقسوة، ساذجة، تحترم القوة، وترغب دائمًا في أن تُحكَم ويُسيطَر عليها. وهي تشبه ليس فقط المجانين، أو الأطفال، أو النساء، بل كذلك ذلك الشكل الأقلَّ ذكاء، أي الأمة أو الجنس المتخلِّفَين، وقد قُدِّمت هذه المقارنة مع الحالات الأكثر بدائية ليس كمجرد مجاز، بل كوصف واقعي للتحول السيكولوجي الذي يحدث حين ينضم الفرد إلى الزحام. وشرح لوبون، في العبارة التي اعتبر فرويد *Freud* أنها تمثل إضافته الرئيسية، إن «الإنسان، بمجرد واقع انضمامه إلى جماعة منظمة، يهبط عدة درجات في سلَّم الحضارة»[2]. فالاختلاف بين الفرد والزحام يماثل الاختلاف بين الأمة المتقدمة والأمة المتخلفة. والحالتان الاجتماعيتان الأدنى تمثلان نفس التأخر في حالة التطور السيكولوجي الناشىء عن غياب الامتياز الفردي للنخبة.

كان الخوف من الزحام، إذًا، مرتبطًا بالحاجة الإشكالية إلى خلق المجتمع الذي يتطلب تشكيل نخبة، من ناحية، ومن ناحية أخرى، كما شرح لوبون نفسه في كتاباته الأخرى - النظام الانضباطي للتعليم المدرسي الحديث. وسرعان ما تجاوز الزمن أفكار لوبون، مما يرجع بدرجة كبيرة، إلى ضعف أساسها البيولوجي. لكن جهود دوركهايم في معالجة نفس الموضوعات قد بقيت وقتًا أطولَ. وأحد الأسباب الأساسية لذلك هو أن دوركهايم قد شرح وجود النظام الاجتماعي بالنسبة بما قد أسمِّيه بالطبيعة التمثيلية للظواهر الاجتماعية. ومن

(1) Cf. Barrows, Distorting Mirrors.p.72.

(2) Le bon, the Crowd, p. 36, freud, Group psychology, ch.2.

هنا، فإن نظريته الاجتماعية قد تطابقت مع الطبيعة «المَعرضية» المتزايدة للدولة الحديثة. ولأختتم هذا الفصل، أودُّ أن أبرز دور التمثيل في نظرية دوركهايم عن المجتمع.

شرح دوركهايم أن سلوك الزحام هو دليل على أن المجتمع شيء، شيء له وجود «موضوعي». وهذا الموضوع يتكوَّن من الأفكار أو المعتقدات المشتركة. وفي الظواهر من قبيل الزحام كَتَب، فإن المعتقدات الجَمعيَّة «تكتسب جسمًا، شكلاً ملموسًا». وبعبارة أخرى، فإن الواقع المستقل لما هو اجتماعي أو شيئيَّته، هو شيء تؤسسه قابلية هذا الموضوع المعنوي دائمًا لتقديم نفسه في جسم ماديّ غير معنوي. والمثال الآخر على هذا التجسد هو تمثيل الأفكار المشتركة في الإحصائيات. كَتَب دوركهايم، «اتجاهات الرأي تُمَثَّل في الحقيقة بدقة ملحوظة «في تلك الأرقام التي يقدم متوسطها تمثيلاً ماديًّا» لحالة معينة من العقل الجَمعي». وعلاوة على هذا المثال فإن ما يضفي طابعًا موضوعيًا على أي جانب من النظام الاجتماعي المشترك -قانونيًا كان أم أخلاقيًا أم إدراكيًا- هو تجسُّده في تمثيل ماديّ. كان على مجمل المجال الاجتماعي أن يوجد فقط من خلال التمثيلات: «فالقانون يتجسَّد في موادَّ، واتجاهات الحياة اليومية تُسجَّل في أرقام إحصائية وآثار تاريخية والموضات تُحفَظ في الملابس، والذوق في الأعمال الفنية. الحقائق الاجتماعية كما استنتج دوركهايم، «تميل إلى وجود مستقل»[1]. وواقع أو موضوعية ما هو اجتماعي يكمن في طبيعته التمثيلية.

هكذا أصبح المجتمع شيئًا، أي شيئًا يحدث بطريقة تمثيلية إلى حدٍّ أن ما نسميه الأشياء «المادية» مرتبة بحيث تمثل مجالاً لا ماديًا من الأفكار، سواء في آلة الموضة الحديثة وما يصاحبها من صناعة استهلاكية، أو في الأعمال الفنية المرتَّبة في المعارض (وفي الأشياء المعروضة في المتاحف، وحدائق الحيوان بلا شك)، أو في تنظيم الآثار التاريخية وبقية صناعة السياحة الحديثة، في تصنيف بنود القوانين والتصنيف الأعم للسلوك، أو في جمع الإحصاءات وكل آلة العلم الاجتماعي، إنها تشير إلى أو تعرض وجود نظام إدراكي مشترك في العالم، بوصفه مَعرضًا كما اقترحت في الفصل الأول، اعتُبرت عمليات التمثيل هذه على أنها عملية النظام ذاته. وفي الدولة الحديثة، نجد أنها المنهج الذي يتحقق به الوجود الظاهري لمجال إدراكي، المجال المنفصل للمعنى أو للنظام.

(1) Durkheim,Rules, pp. 8.30.

إن استعمار مصر، بالمعنى الأوسع لتغلغل مبدأ جديد للنظام وتكنيك جديد للسلطة، لم يكن أبدًا مجرد مسألة إدخال انضباط ماديٍّ جديد أو نظام ماديٍّ جديد. فالسلطات الانضباطية كانت ستعمل، بالدرجة الأولى، عن طريق بناء موضوعها باعتباره مزدوجًا. كان عليها أن تعمل بلغة التمييز بين الجسم الماديّ، الذي يمكن إحصاؤه، ومراقبته، والإشراف عليه، وجعله مجتهدًا، وبين فضاء عقلي داخلي تُغرَس فيه العادات المناظرة في الطاعة والاجتهاد. لكن الأهم هو أن هذه الشخصيات المنقسمة -التي سأعود إلى مناقشة جدَّتها في الفصل السادس- كانت تناظر عالمًا منقسمًا. كان العالم شيئًا يجب إنشاؤه وتنظيمه وفقًا لتمييز مكافيء بين «الأشياء» المادية وبنيتها اللامادية. وسياسيًا، كان أهم هذه البنى هو «المجتمع» ذاته وهو نظام اجتماعي يُدرك الآن في تمايز مطلق مع الأفراد المجردين والممارسات التي تكوِّنه.

في العصر الاستعماري، كما توضِّح كتابات دوركهايم، يجب أن يتجلَّى هذا الأثر لمجال اجتماعي مجرد أكثر فأكثر في الأشياء. إن الآثار، والمباني، والسلع والموضات، وخبرات العالم بوصفه مَعرِضًا يجب فهمها جميعًا كآليات تقدِّم نفسَها كمجرد «أشياء»، ومن ثم تزعم دائمًا أنها تعيد تَقديم مجال أبعد مدى، هو مجال المعنى، الذي سيصبح مرادفًا لما هو اجتماعي. وهذه الآلة للنظام الاجتماعي وللحقيقة ستصبح المبدأ السياسي الذي لا يكمن فقط في العمارة الحَضَرية الاستعمارية، أو مناهج التربية، أو الممارسة التجارية. ففي استعمار مصر يمكن أن نجده يحوِّل حتى الآليات المحلية للمعنى، ونفس عملية الكتابة.

●●●

الفصل الخامس:

آلات الحقيقة



إن قصف الإسكندرية كما يحكي لنا إنجليزي شهد من على ظهر سفينة في البحر الحدثَ الذي كان بدايةَ الاحتلال الاستعماري لمصر.

بدأ يوم الثلاثاء، الحادي عشر من يوليو، عام ١٨٨٢ في الساعة السابعة صباحًا. من حيث كانت السفينة تانجور *Tanjore* راسيةً، أمكننا رؤية المشهد كله بوضوح تامٍّ من خلال نظَّاراتنا. وبالنسبة لمدنيٍّ لم يرَ حربًا، كان المشهد رائعًا(١).

خلال يومين تحوَّل القسم الأكبر من الإسكندرية إلى أنقاض ورماد. ولم يتحدد أبدًا أي قدر من هذا الدمار كان راجعًا إلى القصف البريطاني، وأي قدر منه يرجع إلى السكان المحليين الذين ردُّوا بإضرام النيران في ممتلكات الأوروبيين. بدا أمرًا لا أهمية له مطلقًا أن تُسبِّبَ بريطانيا تلك الخسارة للأوروبيين الذين زعمت أنها تتصرف دفاعًا عنهم. يُحكى لنا أن «صبر. . الجمهور البريطاني قد نفد» وأن «شيئًا فعَّالا» يجب أن يُتَّخَذ(٢). وفي أعقاب القصف أُرسل مُشاةُ البحرية إلى الشاطئ، يصاحبهم نوع جديد من الأسلحة تم اختراعه في ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، هو الرَّشاش من طراز جاتلينج *Gatling* وبمساعدة هذا السلاح السريع النيران، امتلكوا زمام المدينة بعد أسبوع من قتال الشوارع.

عندئذ صاحبت المدافعُ الرشاشةُ البريطانيين أثناء تقدمهم باتجاه هدفهم الأوسع، إسقاط الحكومة الوطنية الجديدة. قبل ذلك بعام، كان الضباط الصغار في الجيش المصري قد وصلوا إلى السلطة، متوعِّدين، إن لم يكن بثورة، فعلى الأقل بنهاية للسلطة المطلقة للنخبة التركية ومُقرضيها الأوروبيين، وبنهاية وطأة الديون التي تُقعد الفلاحين. وقد هزمتهم القوات البريطانية خلال ثمانية أسابيع. وفي المعركة الختامية في التَّلّ الكبير «أعطت» الرشاشات الجديدة «الدعم الأشد فعَّالية، بإطلاقها النيران بدقة كبيرة على العدو أينما كان عرضة لها»(٣) حينئذ تحولت الكفاءة الميكانيكية للغزو إلى استعراض لقوة بريطانيا العسكرية. «يوم الثلاثين من سبتمبر جرى استعراضٌ ضخمٌ أمام الخديوي لكل القوات (البريطانية). ولهذا الغرض

---

(1) Baron de kusel, An Englishman's Recollections of Egypt, 1863 to 1887 (London: John Lane, The bodley Head, 1915, P. 199.

(2) The Earl of Cromer, Modern Egypt, 1:296-8.

(3) Col. J. F. Maurice, Milityary History of the Campaign of 1882 in Egypt, pre-pared in the intelligence branch of the war office (London: HMSO, 1887), p. 96.

جرى تدريجيًا تجميع الجيش في القاهرة. لم يكن الأمر مجردَ استعراض ولا مجردَ مشهد ترويحي. فلا يكاد يمكن تخيُّل منظر محسوب للتأثير على سكان شرقيين أكثرَ من استعراض الأسلحة المتنوعة للقوات الصغيرة التي أمسكت بين يديها بمصير مصر في مثل هذا الوقت القصير»[1]. أكثر من كونه مجرد عرض، أظهر استعراض الأسلحة «لسكان شرقيين» فعَّالية وسلطة الاحتلال العسكري البريطاني. وأصبحت السرعة والكفاءة التي تَلخِّصها المدافع الرشاشة الجديدة المعروضة هي علاقة السلطة الاستعمارية البريطانية.

عند قراءة التاريخ الرسمي للغزو الذي نشرته وزارة الحرب في لندن، يستشعر المرء الثقةَ الملحوظةَ بالنفس التي أعدَّ البريطانيون للاحتلال ونفذوه بها. وجَعَل هذه الثقةَ بالنفس ممكنة، المواردُ الهائلةُ للإمبراطورية البريطانية، بما في ذلك أسلحتها الجديدة. كانت ثقةً تبدو ناشئةً -بوجه خاصٍّ- عن تنسيق هذه الموارد، وعن الوسائل الحديثة للنقل والاتصالات. «التقرير التالي» كما يقول التاريخ الرسمي بأسلوبه الواثق بنفسه، حين يصف الأيام السابقة على قصف الإسكندرية، «سيعطي فكرة ما عن المسائل التي كان لابدَّ من إقرارها في ذلك الحين».

«اتُّخذت الترتيباتُ لتقديم الخيام، والخشب للوقود لعشرين ألفَ رجل لمدة ستين يومًا من قبرص، وللاستعداد لشراء البغال. وتم التوصل إلى قرار بشأن تشكيل فرقة مهندسين لإنشاء الخطوط الحديدية، وتنظيم سلاح للشرطة العسكرية، ووضع قواعد لمراسلي الصحف. وكان لابدَّ من دراسة إنشاء مستشفيات في جوزو (مالطة) وقبرص، والإمداد بالمياه، والمسدسات، والعربات، ومدِّ خدمة الرجال الذين كانوا يخدمون في الفصائل من ست سنوات إلى سبع سنوات. وتم التوصل إلى قرار بشأن إنشاء سلاح للبريد وصُمِّم نظام له. وتقرر الترتيب مع الحكومة الهندية لإرسال قوات من هناك. كانت كل هذه النقاط قد حُسمت ودُرست التفاصيل في الإدارات، بحلول العاشر من يوليو»[2].

إن السيطرة على الاتصالات قد جمَّعت كل الموارد العسكرية للإمبراطورية وركَّزتها في موقع المعركة. أُنشئت الخطوطُ الحديديةُ لتحمل القوات من اشتباك إلى الذي يليه. وتقدم سلكُ التلغراف وخَدمةُ البريد بنفس المعدل، ليحملا التقارير اليوميَّة لمراسلي الصحف - وكذلك الخطابات الشخصية للجنود- إلى «الجمهور البريطاني» النافد الصبر الذي خيضَت

(1) Maurice, Military History, P. 105.

(2) ibid. P. 6.

الحرب لصالحه. كان تنسيق حركة الأوامر، والجنود والإمدادات، والتقارير الصحفية، وحتى المراسلات الخاصة، كانت كلها تسهم في فعَّالية بريطانيا العسكرية؛ كانت كلها تقدم مثالاً أبعد مدًى، بعبارة أخرى، على فعَّالية أساليب النظام والانضباط التي فحصتُها في الفصول السابقة. لكن هذا التنسيق أسهم كذلك، دون شك، في تأثير الثقة الذاتية. إن الانجازات المفاجئةَ في تطوير تكنولوجيا الاتصالات خلال الثلث الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، والتي بلغت ذروتها عام ١٨٩٥ في عرض ماركوني الناجح للتلغراف اللاسلكي، هذه الإنجازات أتاحت كلًا من التغلغل المتصل للنظام الاستعماري وكذلك ما يمكن تسميته بأنه حقيقته. ومنحت السلطات السياسية العالمية ليس فقط تفاصيلها العملية بل حقيقتها الاصطناعية. من المشاهد السياحية للقصف واستعراضات الأسلحة إلى التقارير الإخبارية بالتلغراف وبطاقات البريد المرسلة إلى الوطن، ظهرت الكولونيالية العالمية إلى الوجود ليس فقط بوصفها منهجًا محليًا للنظام، يسعى إلى العمل على العقول والأجسام الفردية، بل بوصفها عمليةً تقوم بشكل متصل بالتقارير الإخبارية عن نفسها، وبتصوير نفسها، وبتمثيل نفسها *(Representing itself)* والمَعارض الضخمة التي ناقشتُها في الفصل الأول كانت مجردَ نقاط ذات أهمية خاصة في عملية التمثيل المتصلة هذه. وفي إطار مثل هذا العالم من التمثيلات يمكن تشكيل وتسلية الجمهور العام -هذا الكائن الفضولي- وإنتاج يقين سياسي حديث. ومسألة اليقين هذه، التي أثرتُها في الفصلَين الأول والثاني، هي ما أودُّ العودة إليه الآن.

يمكن المرءَ أن يدرس هذا اليقين العالمي باعتباره مجرد نتيجة نهائية لتطورات تاريخية طويلة متعددة. في هذه النظرة فإن المدى، والسرعة، واليقين المتزايدين باستمرار لوسائل الاتصال مقرونة بالمدى، والسرعة، واليقين المتزايدين لوسائل الدمار سوف تقابل، وتضيف إلى المدى، والسرعة، واليقين المتزايدين، كما يمكن القول، لحقيقة وسلطة القوة السياسية الحديثة. إلا أن مثل هذا التناول سوف يُعتَبر أن طبيعة هذا النوع من السلطة والقوة هي شيء مسلم به، وسوف يفحص نموَّها وليس نوعيتها الخاصة. وبعبارة أخرى، فإنه لن يستكشف البعد التمثيلي لهذه السلطة، وهي سلطة عملت أكثرَ فأكثرَ عن طريق المناهج التي أشرتُ إليها بتسمية العالم بوصفة مَعرضًا. وما أريد وصفة هنا هو تميُّز هذا النوع من السلطة والحقيقة. إنها حقيقة عصر التلغراف والمدافع الرشاشة، عصر التمثيلات والمَعارض، وهي سلطة مُتخيَّلة ومُنتَجة على صورة هذه الآليات، إلا أن تفكيرنا في هذه السلطة هو ذاته شيء يحيا في إطار

لغة الآلات والاتصال ، أي لغة التمثيل . وبانحصارنا على هذا النحو ، فإننا قاصرون عمومًا عن دراسة الطريقة البالغة الخصوصية التي تنتج بها حقيقة تلك السلطة السياسية .

ولرؤية خصوصية هذه السلطة فإنني لا أقترح فحص مصادرها بل مقارنتها بوسائل تحقيق السلطة والحقيقة التي كانت السلطة الاستعمارية ستحلُّ محلَّها ، في حالة مصر . من خلال استخدام الكلمات . أولاً : فكما رأينا سابقًا عند النظر إلى مدرسة الجامع الأزهر ، فإن التفسير المعتمَد للنصوص القانونية والدراسية كان جانبًا دالًا للطريقة التي اعتادت سلطةٌ سياسيةٌ أقدمُ العملَ بها وثانيًا : فإن ما حدث للكتابة في مصر أواخر القرن التاسعَ عشرَ يقدم توازيًا مع تغيُّرات سياسية أوسعَ مدًى . والتحوُّلُ الذي حدث في طبيعة الكتابة يناظر التحولَ الذي حدث فِي طبيعةَ السلطة السياسية . فكلٌّ من الكتابة والسياسة ، كما سأجادل ، أصبحت تُعتَبر شيئًا ميكانيكيًا في جوهره . فجوهرهما في كلتا الحالتين سيُعدُّ عملية اتصال . الاتصال والآلات قد يبدوان مفهومَين محايدَين وواقعيَّين . لكن هذه العملَيات البريئة ظاهريًا ، آليات العالم بوصفة مَعرضًا ، هي التي عملت على إدخال ميتافيزيقا سياسية غامضة وحديثة .

● الكَلِم الثَّمَان

في أكتوبر عام ١٨٨١ ، وبعد شهر من قيام الزعيم الوطني أحمد عرابي بصف قواته أمام قصر الخديوي وإجباره للنظام على قبول مطالبه الشعبية ، وبذلك عجل بالغزو البريطاني لاستعاده السلطة الخديوية ، نُشر في القاهرة كتابٌ عنوانه «رسالة الكَلِم الثَّمَان» ناقش الكتاب معنى ثماني كلمات «دائرة علَى ألسن شبَّان زماننا» ، هي الأمة والوَطن والحَكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية . وقد كتبه حسين المرصفي ، الأستاذ الكبير بدار العلوم ، وهي المدرسة التي أُنشئت في القاهرة على غرار الـ(*e'cole normale* المدرسة القياسية) قبلها بعشر سنوات لتخريجَ المعلِّمين للمدارس الحكومية الجديدة ، وكان المرصفي بين أبرز الدارسين والأساتذة الراسخين في زمنه . ومما له مغزى ، أنه كان أيضًا أستاذَ محمود سامي باشا البارودي ، الضابط والشاعرِ الذي سيصبح في العام التالي رئيسَ وزراء الحكَومة الوطنية القصيرة العمر[1] .

---

(١) حسين المرصفي ، رسالة الكَلِم الثَّمَان (١٨٨١) . والكلمات الثَّمانية هي : الأمة ، والوطن ، والحكومة ، والعدل ، والظلم ، والسياسة ، والحرية ، والتربية ، ولا توجد سوى إشارة عابرة عن الكتاب في العمل الأساسي حول ثورة عرابي : Alexander scholch, Agypten der Agyptern! Die politische und gesells-chaftiche krise der Jahre 1878-1882 in Agypten (Freiburg: Atlantis, 1972), P 361; وقد=

كانت لغة وتفكير القيادة الوطنية منعكسةً في الكَلِم الثَّمَان. ولأن الكتاب تناول الأزمة السياسية على أنها أزمة كامنة في سوء استخدام وسوء فَهم الكلِمات، كان موضوعُه الرئيسي هو الحاجةَ إلى سلطة وانضباط نظام قومي للتربية. كانت أفكار الأميرآلاي عرابي الخاصة حول «الأمور السياسية» قد تشكَّلت للمرة الأولى من قراءته حول التدريب العسكري للفرنسيين والطريقة التي كانوا بها «يُدرِّبون ويُنظِّمون» وفي بيانهم عام ١٨٨١ أعلن الزعماء الوطنيون أن هدف الشعب المصري هو «توسيع نطاق التهذيب». وقد حاولوا تحقيق ذلك عن طريق إقامة برلمان، وعن طريق الصحافة وانتشار التعليم المدرسي، مضيفين في البيان أن «هذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله»[1] هكذا لم يأتِ استيلاء الوطنيين على السلطة في أكتوبر عام ١٨٨١ باسم الثورة بقدر ما كان باسم «توسيع نطاق التهذيب» في مصر. وقد أخرج عرابي آلايه من الثكنات وأخذه بالقطار إلى مدينة الزقازيق بالدلتا، قرب مسقط رأسه. وهناك ألقى خطابًا يؤكد فيه «فائدة وضرورة التربية الجيدة» وفي أول عمل له كزعيم وطني وضع حجر الأساس لمدرسة جديدة[2].

كان كتاب الكَلِم الثَّمَان متعاطفًا مع آلام الضباط الوطنيين، بينما يحذِّرهم من أن يحسبوا الانقسامَ وطنيةً. وكانت الكَلماتُ الثماني التي يناقشها هي القاموسَ الجديدَ للوطنية الحديثة، التي كان استخدامها المناسب يستلزم، بدوره، السلطةَ المتمركزةَ في المدرسة للدولة / الأمة. وقد أيَّد المرصفي انتشار التعليم المدرسي، حتى يستطيع المدرِّسون استخدام كلمات مثل «الوطنية» مرارًا في الفصل ويشرحون معناها المناسب. وينتقد الكتابُ الدارسين التقليديين لأنهم فقدوا سلطتهم الأخلاقية والسياسية، ويطالب بدلاً منهم بالسلطة الجديدة للمدرِّسين

= حُذفت الإشارة في الترجمة الإنجليزية. وحول المرصفي وعلاقته بالقوميين انظر. محمد عبد الجواد، الشيخ الحَسين بن أحمد المرصفي: الأستاذ الأول للعلوم الأدبية بدار العلوم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢) ص ٤٠-٤٢، وأحمد زكريا الشلق، رؤية في تحديث الفكر المصري: الشيخ حسين المرصفي وكتابة رسالة الكَلِم الثَّمَان (القاهرة: الهيئة المصرية العالم للكتاب، ١٩٨٤) صـ٥٢.

(1) Arabi's account of his life and of the events of 1881-1882 in Wilfred scawen Blunt, secret History of the English Occupation of Egypt, Being a personal Narrative of events, 2nd edition (London: T. Fisher Unwin, 1907). Appendix 1,p. 482; Programme of the National Party', in Blunt, Secret History, appendix 5, p. 558.

(2) Alexander scholch, Egypt for the Egyptians: The Socio- Political Crisis in Egypt 1878-1882, PP. 181-2.

على الطلبة في المدارس الحكومية. ورغم ذلك كان الكتاب لا يزال واقعًا في أحبولة مفاهيمَ أخرى، أقدم للسلطة. فعلى خلاف الزعامة الوطنية، كان المرصفي مُعارضًا لانتشار الطباعة بلا ضوابط في مصر. وجادل بالحاجة إلى هيئة من الدارسين المناسبي التربية تكون مسئولةً عن الكتب والصحف التي تُطبع، حتى تتحكَّم في إساءة استخدام الكتابة، وفي الحقيقة فإنه فهم الأزمة السياسية ككلٍّ في علاقتها بانهيار سلطة نصية كما يبدو واضحًا في انتشار الكلمات «على ألسُن شبان زماننا».

ورغم أن المرصفي، كدارس ذي نبوغ هائل، قد دخل حلبة السياسة التعليمية للدولة الجديدة، فإنه كان مازال ينتمي، من نواحٍ عديدة، إلى تقاليدَ مختلفة للدراسة والسلطة. كان رجلاً من قرية صغيرة في دلتا النيل، تعلَّم في الأزهر، وضريرًا منذ مولده. وقد كبر ضمن إطار تقاليدَ ثقافية وسياسية كانت المدينة فيها تعتمد على الريف ولا تسيطر عليه، مما أتاح لقرى معينة أن تقدِّم أجيالاً من دارسي القاهرة. وكانت هذه التقاليد ترفض استخدام المطبعة وتقبل العمى (كان ثمة مدرسة كاملة للعميان في الأزهر) لنفس السبب. هذا السبب هو أن الطريقة الوحيدة لقراءة نص والإبقاء على سلطته غير المؤكدة هي سماعه يقرأ بصوت عالٍ، جملةً جملةً، من قِبَل شخص يكون قد ملك ناصيته، وتكراره ومناقشته مع ذلك الأستاذ.

هذا النوع من التقاليد بشأن الكلمات ونَقلها يقف في تعارض ملحوظ مع انتشار التلغراف، والتقارير الصحفية، وحتى المراسلات الخاصة بين البريطانيين. كان المرصفي دارسًا بارزًا. وعلى خلاف كثير من دارسي الأزهر، كان منفتحًا لتجديدات المناهج الأوربية في التعليم المدرسي وقد اكتسب، رغم كفِّ بصره، القدرةَ على قراءة الفرنسية. ويبدو غريبًا، في لحظة أزمة سياسية عميقة، أن ينشغل كما فعل بأمور الاستخدام النحوي الملائم وخطر انتشار الكلمات الجديدة دون ضوابط. وتذكِّرنا استجابة المرصفي للأزمة باستجابة دارس مصري أسبق، هو الجبرتي، وهو يكتب في مناسبة سابقة كانت فيها البلاد تواجه خطر الاحتلال من جانب جيش أوروبي. فقد استَخدَمت القواتُ الفرنسيةُ التي غزت مصر عام ١٧٩٨، مثلما فعل البريطانيون عام ١٨٨٢، طرقًا مبتكرةً للاتصال. وقد لاحَظَت حكايةُ الجبرتي، كما ذكرت في الفصل الثاني، كيف أن الفرنسيين «لهم علامات وإشارات فيما بينهم يقفون عندها ولا يتعدَّون حدَّها». ومما له مغزًى أكبرُ على الطبيعة غير العادية للسلطة الأوروبية أن الفرنسيين جاءوا لفتح مصر ومعهم مطبعة.

بعد الرسوِّ في الإسكندرية والتقدُّم صوب القاهرة، كان أولَ عملٍ لنابليون هو إصدارُ بيان مطبوع للشعب المصري، أعدَّه بالعربية المستشرقون الفرنسيون. وكانت استجابة الجبرتي لهذه التجديد الغريب، ردًا مشوِّقًا كَتَبه في تقويم حرَّرَه في قلب الأزمة. فقد بدأ تقريرَه بأن نقل نص البيان، وأتبعه بعدة صفحات وضع فيها قائمة مفصلة بأخطائه النحوية. وجملةً جملةً، أبرزَ التعبيرات العاميةَ. وأخطاءَ الهجاء، والحذفَ والتضاربات، وأوجهَ عدم الدقَّة في تركيب الجمل، وأَخطاءَ الإعراب لدى المستشرقين الفرنسيين، راسمًا من هذه الاستعمالات الخاطئة صورةً لأوجه فساد السلطات الفرنسية وخداعها وسوء فهمها وجهلها[1].

إن التعارض بين رد الفعل النقدي والعدائي أحيانًا بين الدارسين المسلمين تجاه إدخال المطبعة العربية وبين التقنيات الكفء والمتقدمة للدارسين العسكريين الفرنسيين يُعَد أحيانًا تجسيدًا نموذجيًا لتاريخ علاقة مصر بالغرب الحديث. فقد تولى الاحتلالُ النابليوني إدخالَ أول مطبعة عربية إلى الشرق الأوسط، وقد ذكر غيابُ الطباعة طوال القرون السابقة تكرارًا على أنه دليل على تخلف وعزلة العالم العربي التي مزَّقها الاحتلال الفرنسي.

بعد رحيل الجنود الفرنسيين استطاعت الحكومة المصرية إنشاء مطبعتها الخاصة. لكنها كانت أساسًا جزءًا من العتاد العسكري الجديد للبلاد؛ فكل ما طُبع خلال النصف الأول من القرن كان لأغراض التعليم العسكري[2]. والأفراد القلائل الذين حاولوا توسيع نطاق استخدام المطبعة خارج المشروع العسكري وجدوا أنفسهم نتيجة ذلك مُبعَدين عن وظائفهم ومَنفيِّين في بعض الأحيان. وبحلول خمسينيات القرن التاسعَ عشرَ، حين أُجبرت مصر على التخلِّي عن طموحاتها العسكرية، أُهملت المطبعة، وأُغلقت رسميًا عام ١٨٦١[3]. وبدأت الطباعة مرة أخرى بواسطة حكومة إسماعيل وعند حلولِ وقت الانتفاضة الوطنية كانت هناك صحافة دورية نشطة. لكن الحكومة كانت تحاول قمع أي مطبوعة لا تسيطر عليها، وكان دارسو المؤسسة أمثال المرصفي يعارضون الصحافة، ويَعزُون الأزمة السياسية جزئيًا إلى الانتشار المُفرط للمطبوعات[4]. وهكذا يبدو أن قصة الطباعة في مصر تؤكد تخلف العالم العربي، ومقاومته المستمرة للتغيير، والعداء اللاعقلي للدارسين المسلمين تجاه العلوم الحديثة.

(١) عبدالرحمن الجبرتي، تاريخ مدة الفرنسيس بمصر، صـ٧-١٧.

(٢) أبو الفتوح رضوان، تاريخ مطبعة بولاق (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣) صـ٤٤٦-٤٧٩.

(3) Radwan, Ta'rikh, PP. 56-74.

(4) Marsafi, al - Kalim al - thaman , PP. 31-2.

إلا أنني أعتقد أن هذه المواقف تجاه تكنولوجيا الطباعة، بدلاً من أن تكون دليلاً على تخلف الآخرين، ومقاومتهم، ولا عقليتهم، يمكن أن ترشدنا إلى فهم بعض أفكارنا الغريبة بشأن طبيعة الكتابة، والافتراضات السياسية التي تناظرها هذه الأفكار. ومن أجل فهم هذه الأفكار، فإنني سأفحص غرض المرصفي من كتابه الكَلِم الثَّمَان.

● ابن خلدون

أول مفتاح لفهم غرض المرصفي هو عنوان الكتاب. فـ«الكَلِم الثَّمَان» تشير إلى المصطلحات السياسية موضوع النقاش، لكنها تشير أيضًا، فيما أعتقد إلى السياسة ذاتها والإشارة تحيل إلى ما يسمى «بحلقة الكَلِم الثَّمَان» الموجودة في أدب الحكمة الشعبية وفي الكتابات السياسية، والتي دائمًا ما تعبر عن طبيعة ما هو سياسي. وعلى سبيل المثال، فإن كتاب رفاعة الطهطاوي الأساسي «مناهج الألباب المصرية»، الذي ظهر قبل نَصِّ المرصفي بعقد من الزمن، بدأ تفسيره لمعنى السياسة بذكر حلقة الكَلِم الثَّمَان[1]. وكانت الكلماتُ الثمانيةُ تحدِّد الأجزاءَ الثمانيةَ لعالم السياسة، ومعنى كل واحدة يُفَسَّر بالنسبة للتالية لها «.. المُلكُ نظام يَعضُدُه الجُند، الجُند أعوان يكفُلُهم المال، المال رزقٌ يجمعه الرعية» وهكذا دواليك، بحيث إن هذه الكلمات «فهذه ثمان كلمات حُكميَّة سياسية» ارتبط بعضُها ببعض وارتدَّت أعجازُها على صدورها واتصلت في دائرة لا يتعيَّن طَرَفُها»[2]. وتستمدُّ الدائرةُ أصولَها من نفس أصول المُثَمَّن الذهبي عند أرسطوطاليس، لكن المصدر الذي أخذ عنه الدارسون العرب في القرن التاسعَ عشرَ كان عمل كاتب القرن الرابعَ عشرَ الشمال أفريقي العظيم، ابن خلدون. كانت دارسة ابن خلدون ذات السبعة المجلدات عن ظروف وتاريخ الحياة الاجتماعية الإنسانية، وعنوانها كتاب «العبَر» كانت واحدًا من الأعمال الأُولَى التي أخرجتها المطبعة التي أُقيمَت في القاهرة في ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، في أول نسخة

---

(١) الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، صـ ٢٣١. وحول نفس الموضوع في الكتابة السياسية العثمانية. أنظر:

Serif Mardin, The Genesis of Toung ottoman thought (Princeton: Princeton university press, 1962), pp. 95-102.

(2) Abd al-rahman Ibn Khaldun, mugaddimat Ibn khaldun, ed E. Quatremere, 1:65; cf. the Mugaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal. 1:81-82.

مطبوعة للنص الكامل[١]. وقُرئ الكتاب في دوائر الطلبة المثقفين، وخصوصًا في مدرسة إعداد المعلمين الجديد(*)، التي من المعروف أن المرصفي ومحمد عبده قد حاضرا فيها عن ابن خلدون[٢].

والجزء الأول من عمل ابن خلدون المعروف باسم «المُقَدِّمة» يعرض نظريته عن المجتمع الإنساني، وهي نظرية تخاطب أزمة عصره السياسية. وقد كتب يقول إن مجمل نظرية حكم المجتمعات الإنسانية، إذا دُرست بما تستحق من الاهتمام، يمكن فهمُها باعتبارها تعليقًا على حلقة من ثماني كلمات[٣]. والمرصفي، الذي ربما أخذ عنوانه من هذه الفقرة، كان يكتب بدوره في فترة أزمة سياسية. وأزمة عصر المرصفي فريدة، بالطبع، من وجوه عديدة لأن تغلغل رأس المال الأوروبي قد أحدث ضعفًا غير مسبوق في نوع السلطة المحلية التي أودُّ وصف طبيعتها. لكن ضروب ضعف هذه السلطات كانت شيئًا خلقيًا، وقد وجدتُ أفضلَ وصف لها في عمل ابن خلدون. أنها، كما اقترحتُ في فصل سابق، سلطة تبدو، بالدرجة الأولى، وكأنها غير مستقرة بطبيعتها. تميل إلى التوسع باستمرار، حتى تبدأ قوتها في التدهور فتتجه إلى التفتُّت وتصير مبعثرة. وفعَّاليتها تتناقص دومًا باتجاه أطرافها، فتكون أضعفَ في الريف منها في المدينة، وأضعفُ ما تكون حيثما يلاصق الريفُ الصحراءَ. قوتها تكمن في قوة من يحكمون، وقوة الروابط بينهم. وهي، ثانيًا، سلطة تَستَخدم بشكل خاص التفسيرَ المرجعيَّ للنصوص. كذلك تُحَمِّل النصوص سلطتَها الخاصةَ، وهي سلطة تعكس سلطة السياسة في ميلها للتدهور بمرور الزمن لتصير فاسدة. بهذا المعنى يكون الحفاظ على سلطة الكتابة وتفسيرها الملائمين موردًا أساسيًا للسلطة السياسة. وقد خاطب ابن خلدون أزمة وسقوط السلطة السياسية، بدورها، في علاقاتها بتدهور وسقوط العلم.

---

(١) ابن خلدون، كتاب العبَر وديوان المبتدأ والخبر. إعداد نصر الهوريني، ٧ أجزاء (بولاق، ١٨٦٧). وقد ظهر المجلد الأول (المقدمةَ) والمجلدان السادس والسابع (ويتناولان تاريخ شمال إفريقيا) قبل ذلك بقليل، في طبعات نشرها الدارسون الفرنسيون في خمسينات القرن التاسعَ عشرَ. وقد تُرجم الجزء الأول إلى الإنجليزية في ثلاثة أجزاء وقام بالترجمة فرانز روزنتال Franz Rosenthal بعنوان: The Muqaddimah: An Intro- duction to history.

(*) (دار العلوم–م).

(٢) أحمد تيمور تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابعَ عشرَ (القاهرة: مطبعة عبدالحميد أحمد حنفي، ١٩٤٠)، صـ١٤٨؛ Anouar Abdel - Malek, Ideologie et renaissance nation- ale: L'Egypte modern, P. 399.

(3) Ibn Khaldun, Mugaddimat Ibn Khaldun, ed. E. Quatremenre,

كان عمل حياة المرصفي الثقافي جزءًا من محاولة، من جانبه ومن جانب غيره من الدارسين المتعلمين في الأزهر الذين دخلوا حلبة السياسة التعليمية، لتوسيع وتأمين السلطة في مصر عن طريق إحياء التعليم. وقد أراد أن ينسج على منوال مناقشة ابن خلدون للعلم، في محاولة لإحياء سلطة سياسية تعمل من خلال الأدب، على أساس المفاهيم القائمة لسلطة المؤلف وسلطة الكتابة. وقد فَشلَت المحاولة لكن الفشل يمكن أن يلقي الضوء على التحول الذي سيحدث في طبيعة الكتابة والسياسة.

كان موضوع محاضرات المرصفي هو فن الكتابة السليمة بالعربية، ويتم تعليمه من خلال دراسة أدبها. وقد أحيا المرصفي من خلال محاضراته دراسة مجال ضخم من الأدب العربي، في الشعر والنثر، كان قد أهمله أغلب دارسي الأزهر، المتخندقين ثقافيًا خلال فورات الخمسين سنة السابقة أو أكثر(١). وكان غرض هذا التعليم سياسيًا بأكثر مما قد يوحي لفظ «الأدب» كان مجمل الآداب التي يجري تعليمها يعرف باسم «الأدب» وهي كلمة تعني حسن السلوك لنظام اجتماعي مهدد وقيم طبقة اجتماعية في خطر. كان هناك أدب يناسب كل وضع اجتماعي، يؤسِّس في الحياة منظومات السلوك الصحيح(٢). ودراسة الآداب الرفيعة تؤسس بين الناس حدود ومنظومات الفعل الاجتماعي. وقد أوضح المرصفي أن «حقيقة الأدب أن يَعرفَ كلٌّ حدودَ وظيفته، فلا يتخطاها»(٣).

وفي الكَلِم الثَّمَان أوضَحت الطريقةُ التي يُخدَم بها التعليمُ المناسبُ سلطةً سياسيةً فقد قُدِّمَ الكتاب بوصفه شرحًا، أي، يفسر المعاني الحقيقية لكلمات هامة(٤). وزَخَر الكتاب بالإشارة إلى

(١) كتب تلامذته مراجع الأدب العربي والنحو العربي لاستخدامها في المدارس الحكومية لفترة تزيد على جيل؛ وقد جمعت محاضراته في عملين متعددي الأجزاء، «الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية»، جزءان (القاهرة: الجزء الأول، مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٢-١٨٧٥؛ والجزء الثاني مطبعة وادي النيل، ١٨٧٥-). «ودليل المسترشد في فن الإنشاء» (القاهرة ١٨٩٠): الذي اكتملت مخطوطته قبل وفاة المؤلف مباشرة لكنها لم تنشر أبدًا؛ وكان يمثل تأثيرًا هامًا على الكاتب عبد الله فكري (الذي أصبح فيما بعد وزيرًا للمعارف ومندوبًا إلى مؤتمر استوكهولم الاستشراقي) وعلى عدد من الشعراء المصريين المهمين، بما في ذلك البارودي، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم (عبدالجواد، المرصفي، صـ ٨٢-٩١- ١١٧-١١٩؛ ١٨٧٩؛ و Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literature, (Leiden, (1943-49), supplement2: 727

(2) See Charles pellat, Variations sur le theme de l'adab; in his Etudes sur I'histoire socio-culturelle de I'Islam (London: Variorum Reprints, 1976).

(3) Marsafi, al-Kalim al-thaman, P. 173

(4) Ibid. P.3.

المصادر المكتوبة التي طَعَّم بنصوصها نصَّه، بما في ذلك القرآن، والسنة النبوية، ومجال واسع من الأعمال في الأدب العربي، فضلاً عن عدد من الأعمال بالفرنسية[1]. لكن هذه لم تكن كلَّ مصادره. فقد كان النشاط السياسي ذاته نوعًا من القراءة، أي تفسير لكلمات تتطلب النقد.

فَهِم المرصفي الأزمة السياسية التي كان يكتب في ظلِّها على أنها محاولة الجماعات الخاصة إضفاءَ معنًى معين على الكلمات، من قبيل الحرية والظلم[2]. وهذه الكلمات عرضة لإساءة الاستخدام وإساءة التفسير. فمثل كل الكلمات، تحمل هذه الكلمات خطر وضعها خارج سياقها، أو التحدث بها بالمعنى الخطأ لها. وهذا الاحتمال اللفظي لم يكن نتيجةً للاضطراب السياسي السائد، بل عرضًا وطبيعةً للأزمة. لم يكن في هذا التناول فصل تحليلي بين الكتابة والسياسة، أو بين النظرية والممارسة. فكل فعل سياسي هو تفسير لكلمات، وبالتالي فعل نصِّي، قراءة. وهدف المرصفي نفسه هو تفسير «حقيقة» كل كلمة يتناولها، ومن هناك يرى ذلك المعنى وقد «تحقق» في الحياة السياسية. لم يكن العالم السياسي شيئًا جامدًا مستقلًا عن اللغة المكتوبة. ولم تكن الكلماتُ بطاقات تكتفي بأن تُسمَّى وتمثل الأفكار أو الموضوعات السياسية، بل تفسيرات يجب جعل قوتها واقعية[3]. ومن هناك استجاب الدارس لأزمة سياسية / اجتماعية مثل أحداث عام ١٨٨١ - ١٨٨٢ بمحاولات لتقديم التفسير المناسب للكلمات.

باستخدام وإعادة صياغة كتابات ابن خلدون، قال المرصفي إن هناك ــ بالإضافة إلى المعرفة المتخصصة المطلوبة في كل مهنة ــ كيانًا عامًا من المفاهيم (عموم المعارف) يجب أن يكتسبها كل فرد وبقاء ورفاهية المجتمع يعتمدان على اكتساب تلك المفاهيم المشتركة، لأن هذه المفاهيم هي التي تمكِّن المجموعات الاجتماعية المنفصلة من التفكير في عملها، في تنوعه واختلافه، بوصفه عمل شخص واحد وبدون هذا المفهوم لكيان واحد والذي يُنتجُه الفهمُ المشترك، فإن «تحقق الأمة» ليس ممكنًا والتعليم المشترك ــ الذي يتقاسمه كل أعضاء المجتمع ــ هو ما يميِّز المجتمع عن غيره من المجموعات. والخطر الذي يتهدد مجتمعًا أخفقَ في تحقيق هذه المعاني المشتركة هو انقسامُ المجتمع إلى فصائلَ منفصلة وسقوطُه في أيدي الأجانب[4]. وقد كتب المرصفي ليحارب هذه الأزمة.

(1) ibid. pp. 85-6, 131, for references to French authors.

(2) Ibid. pp. 75.79/

(3) ibid. pp. 16, 112, 116, 126, 140

(4) ibid. 112-3, 142, 122-3.

واختتم المرصفي الكَلم الثَّمَان بالقول بأن على أذكياء المجتمع أن يُولُوا اهتمامًا خاصًا، في إطار هذه المفاهيم، إلى مَا يتعلق بعادات وأخلاق الشعب، وأن يميِّزوا بين الصالح والطالح؛ وأن على من يعلِّمون في المدارس الجديدة أن يجعلوا الوطنية أساس تعليمهم. ويجب تعليم كل مهنة وحرفه بطريقة تُبرز أن العمل في خدمة المجتمع وباستخدام كلمة «الوطنية» تكرارًا في الفصل، يمكن أن يساعد المعلِّمون على تحقق معناها، وبذلك يستحق المجتمع اسمه ويصبح واحدًا في الواقع[1].

لنوجز، إذن، ما قلناه حتى الآن فإن كتاب المرصفي كان متشككًا في الطباعة وموحيًا بابن خلدون. فقد كانت الطباعة جزءًا من المشكلة العامة «لانتشار الكلمات» التي بدا أنها، على نحو ما، هي طبيعة الأمة السياسية. وبالتالي فإن السلطة السياسية مرتبطة بسلطة الكتابة. وتوسيع مدى سلطة الكتابة، من خلال المدارس والتعليم المناسب، هو الوسيلة لاستعادة وتأمين السلطة السياسية. وأهمية ابن خلدون هي أنه خاطب المشكلة العامة للسلطة في علاقتها بمشكلة سلطة المؤلف. ولفهم طبيعة هذا الارتباط، أودُّ أن أقارن ما كانت تعنيه الكتابة، بالنسبة لابن خلدون ولحسين المرصفي، بفهمنا نحن لكيفية عمل الكلمات. وسأبدأ بافتراضات معينة غريبة نفترضها نحن.

● هذا الوجود المعنوي

خلال أحداث ١٨٨٠ - ١٨٨٢، دعا أحمد عرابي وزملاؤه الزعماءُ السياسيون أنفسَهم «الحزبَ الوطنيَّ». وكلمة حزب تعني حزبًا *party* أو فصيلاً *Faction*، وتعني العبارةُ الفصيلَ الوطني أو القومي، أي أولئك الذين يعارضون سيطرة الأجانب على مصر، سواء أكانوا أتراكًا أم أوروبيين. وفي الكَلم الثَّمَان حذَّر حسين المرصفي القوميين من تقسيم البلاد إلى جماعات عرقية متعادية، ولهذا الغرضَ استحضر بعض التداعيات الأبعد مدًى لكلمة حزب فبالمقارنة مع الوحدة المتضمَّنة في كلمة أمة، جادل المرصفي بأن كلمة حزب تتضمن المصلحة الذاتية والتحزب. وقد أبرزت تداعيات الكلمة الحظَّ من شأن سياسة مَن يستخدمونها. كان الجدال السياسي دائمًا يعمل من خلال سلطة اللغة هذه، باحثًا عن التناقضات في الكلمات أو قابليتها لاستحضار معان بديلة. أما عرابي فقد حاول بدوره أن يُبرز تداعيات مختلفةً للكلمة. فحينما قُدِّم للمحاكمة بعد هزيمة الحركة القومية على يد البريطانيين، سأله المحققون لماذا سمح

(1) ibid. pp. 125-8.

لنفسه بأن يُدعَى «رئيس الحزب الوطني» فأجاب عرابي بأن ربط كلمة حزب بالتمزقات المنتشرة خلال البلاد بأسرها، وسيطرة الأجانب عليها. وأبرز أن سكان مصر ينقسمون إلى أجناس منفصلة يمكن اعتبار كل واحد منها حزبًا، هكذا جادل أمام القضاة، مضيفًا «أن أهل البلاد حزب قائم بذاته يطلق عليه لفظ فلاحين إذلالاً لهم»[1].

وقد أُوردت عبارات عرابي في المحكمة في المقابل عن مصطلح «حزب» الجديد في دائرة معارف الإسلام *Encyclopedia Islam*، بمقارنة شديدة لاختلاف اللغة، وهدف المقال أن يبيِّن كيف أن كلمة حزب «رغم أن ذلك حدث ببطء وبلا وعي وبتردد قد صارت مستقرة في المعنى وتعني حزبًا سياسيًا بصورة غير ملتبسة» وزعم عرابي القوى بأن كلًا من الزعامة القومية والشعب المصري يمكن تسميتها حزبًا، يستشهد به لتوضيح ما سُمِّي بالمعنى «الملتبس والمتقلب» أصلاً للمصطلح. فالكلمة «تمثّل في ذهن عرابي معنيَين مختلفَين» كما تقول دائرة المعارف «لا يمكنه التمييز بينهما بوضوح» عندئذ يمكن توضيح أن الكلمة، منذ زمن عرابي، قد تطورت، «رغم أن ذلك حدث ببطء» من هذه الحالة من التشويش إلى حالة من الوضوح ، أي أنها بعبارة أخرى حركة من التردد إلى اليقين، ومن الالتباس إلى عدم الالتباس، ومن عدم الاستقرار إلى الاستقرار، ومن اللاوعي، كما يتضمن الأمر، إلى الوعي السياسي. وعلاوة على ذلك فإن الحركة التي اقتفت دائرةُ المعارف آثارَها ليست مجرد تاريخ كلمة. فالكلمة تمثل معنًى في أذهان الناس، وتطورها يعد تمثيلاً للتطور التدريجي لهذا المعنى لهذا الذهن السياسي[2].

هناك افتراضان يحكمان هذا التناول للغة، لا يشارك في أي منها تمامًا لا عرابي ولا معاصروه. الافتراض الأول هو أن الطبيعة الحقَّة للكلمات هي أن تكون واضحة ومستقرة، وأحادية المعنى، وأن الكلمة تكتسب قوة أكبر بقدر ما تقترب أكثر من هذا المثال. والافتراض الثاني هو أن دراسة الكلمات هي دراسة لتجريد أوسعَ نطاقًا تمثله الكلمات ، هو العقل السياسي أو الثقافة أو المعنى لمجتمع معين.

(١) سليم خليل النقاش، مصر للمصرين، ٩ أجزاء (الأجزاء من الأول إلى الثالث لم تنشر أبدًا الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٤) ٧: ٤٤٥.

(2) Encyclopaedia of Islam, new edition, 5 vols, prepared by a number of leading orientalists (Leiden: E.J. Brill, London: Luzac and Co., 1960), 3:514.

• إشارات التلغراف

في وقت محاكمة عرابي، بينما بلدان الشمال قد شرعت في التوسع العالمي لسلطتها الاستعمارية، كانت النظريات الأوروبية عن اللغة تسودها أعمال من أصبحوا يُعرفون باسم «المستشرقين». فالدراسة الشرقية، كما أوضح إدوارد سعيد، ازدادت أهمية في القرن التاسعَ عشرَ مع نمو المصلحة الأوروبية التجارية والاستعمارية في الشرق. وإذا كان توسع الاستشراق راجعًا إلى وضع الشرق ضمن نطاق قوة أوروبا التوسعية، فإن قوة الدراسات الشرقية كان راجعًا كذلك إلى وضع هذا الشرق ضمن منظومات المعرفة الأوروبية في القرن التاسعَ عشرَ. فمنذ نهاية القرن السابق عليه، أصبحت معرفة شيء ما تتضمن معرفة مراحل تطوره الداخلي، أو «تاريخه» بالمعنى الجديد لهذه الكلمة. وكان ذلك صحيحًا بالنسبة للعلمَين الرائدَين في القرن التاسعَ عشرَ، الجيولوجيا التي كشفت تاريخ حياة الأرض، والبيولوجيا التي كشفت تاريخ حياة الكائن العضوي الفيزيائي[1]. كان صحيحًا بنفس القدر بالنسبة لتاريخ حياة العقل الإنساني، الذي كان تكشُّفُه هو الاستشراقَ «سواء في الطبقات المتحجرة للأدب العتيق أو في التنوع اللانهائي للغات واللهجات الحية»، زعم البروفيسور ماكس مولر *Max Muller* من جامعة أوكسفورد، مستدعيًا التوازيات بين الجيولوجيا والبيولوجيا في عبارة واحدة «... فإننا نجمع، ونرتب، ونصنف كل حقائق اللغة التي في متناولنا»[2].

بصورة مشابهة لجسمه الفيزيائي ولكوكبه، كان على الإنسان ذاته الآن أن يفهم لا في سيكولوجيا قدرته العقلية، بل في تطور هذا الشيء الجديد نسبيًا والخاص، ألا وهو العقل الإنساني. كان الاستشراق هو «العلم التجريبي» بتعبير المستشرق الفرنسي العظيم أرنست رينان *Ernest Renan*، الذي سيكشف «علم أجنة العقل الإنساني»[3]. وكانت اللغات الشرقية تقدم المادة الخام لهذا العلم التجريبي «للعقل» ومثلما منحت الجيولوجيا معنى يمكن قراءته في طبقات الصخر، ومنحت البيولوجيا معنى في الحفرية، فإن الاستشراق قد أعطي الكلمات العتيقة، المُكتَشَفة في النصوص الشرقية، وسيلة لـ «فهم، لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى، للحالة التي تتقدم تدريجيًا للعقل وحالة المعرفة» للجنس البشري[4].

(1) Michel Foucalult, The Order of things: An a RCHAEOLOGY OF THE Human Scienc.

(2) Friedrich Max Muller, Lectures on the Science of Language (London: Long- man, 1861).

(3) Ernest Renan, Del'origine du langage' (1848), Oeuvres compl'etes, 8:11.

(4) William Dwight whitney, Oriental and Linguistic Studies, 2 vols (New york: Scribner, Armstrong and Co. 1873)

كان يجب التفكير في اللغة على أنها كيان عضوي، يتطور وفقًا لقوانين طبيعية تاريخية، خلاياه تتكون من كلمات مفردة، كل واحدة منها كيان مكتمل المعنى يمكن الرجوع بتطوره إلى أصل اشتقاقي. ويمكن اكتشاف مراحل تطور العقل الإنساني في ميلاد الكلمات المفردة وفي مراحل نموها. «كل كلمة جديدة»، كما ذُكر في افتتاح المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين، «تمثّل فعلاً حدثًا بالغ اللحظية في تطور جنسنا»[١].

كانت دراسةُ اللغات ذاتَ فائدة سياسية خاصة لأن الاستشراق يشارك علم القرن التاسعَ عشرَ في سمة أخرى. فقد أدخل من المذاهب الشقيقة الفكرة الأساسية في «البقاء» ومثل الحفريات بالنسبة لعالم البيولوجيا، كانت اللغات غير الأوروبية المعاصرة بقايا، أو مخلفات من ماضي العقل البشري (أي الأوروبي)، حُفظت في مراحلَ مختلفة من «التخلُّف» وكما أوضح رينان فإن.

La marche de I'humanite' n'est pas simulatane'e dans toutes ses partiesì Telle est" I'ine' galite' de son mouvement que " l'on peut, a' chaque moment, retrouver dans les differentes contre'es habite'es par' I'homme les ages divers que nous voyons e'chelonnes dans son histoire[٢][*]

لم يكن الاستشراق مجرد دراسة باطنية ما للغات الغريبة، حولتها المتطلبات السياسية للتوسع الجغرافي الأوروبي إلى مؤسسة مزدهرة للسلطة الاستعمارية. بل كانت هي الدراسة الحقة للبشرية.

كان يجب دراسة الإنسان في علاقته بتاريخ العقل البشري؛ أما مراحل تطور هذا الموضوع العقلي الجديد، التي ضاعت في العمق السحيق للماضي، فقد أتاحها الاستشراق مقيَّدةً في الزمن، وموزعةً عبر الفضاء الجغرافي الاستعماري.

إلا أن الاستشراق كانت له أوجه قصوره الخاصة، مثلة مثل كل علم الإنسان في القرن

(1) I nternational Congress of Orientalists, Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892, ed. E. Delmar Morgan, 1:9.

(2) Renan, Oeuvres compl'etes, 8:37-38.

(*) إن مسيرة الإنسانية ليست متزامنة في كل أجزائها. . ويبلغ من التفاوت في حركتها أن المرء يستطيع، في كل لحظة، أن يصادف في مختلف الأنحاء التي يسكنها الإنسان العصور المختلفة التي نراها درجات في سُلم تاريخه». بالفرنسية في الأصل.

التاسعَ عشرَ، فقد مكّن المديرين الاستعماريين من الحديث عن «العقل الشرقي» ومن إدراك «تخلفه». لكن لما كانت نظريته في اللغة تَعتبر الكلمات المفردةَ اكتمالات للمعنى في ذاتها، فقد مالت الدراسات الشرقية إلى أن تظل واقعة تحت وطأة التحليل التفصيلي للنصوص. وما كان مطلوبًا هو طريقة للتحرك بسرعة من هذه الخصائص التجريبية إلى تجريد للعقلية الشرقية. ما كان مطلوبًا كان أن تُعتَبر الكلماتُ ذاتها موضوعات غيرَ مادِّية، مجرد أمارات، وأن يصبح العقل الشرقي بنية أكثر امتلاء وأكثر مادِّية، حتى يفسحَ المكان لتجريد جديد، مثل «الثقافة» أو «المجتمع» الشرقيين (أو الشرق أوسطيين).

وتم الإنجاز باعتبار اللغة فجأة، على أنها في جوهرها ليست كيانًا عضويًا بل وسيلة اتصال. وهذا الانجاز جاء مع مجيء الاتصال الحديث ففي ١٨٩٥، عرض ماركوني لأول مرة النظام الذي ابتكره للإرسال التلغرافي اللاسلكي. ومثل هذه الأحداث جعلت من الممكن شرح طبيعة اللغة بطريقة جديدة. أُعلن الآن أن «الكلمات هي علامات وليس لها وجود آخر خلاف إشارات التلغراف اللاسلكي». وقد أعلن ميشيل بريال ***Michel Breal*** هذا الزعم عام ١٨٩٧، وبريال هو أستاذ النحو المقارن بالكوليج دو فرانس[1]. ودلالة الجدال بأن الكلمات مجرد علامات، فارغة في ذاتها مثل إشارات التلغراف، كانت تكمن في أن اللغة يمكن التفكير فيها الآن باعتبارها شيئًا أكثر من ذلك، شيئًا يوجد منفصلاً عن الكلمات ذاتها. فمعنى اللغة لا يوجد في اكتمال الكلمات، التي هي علامات تعسفية لا تعني شيئًا في ذاتها، بل يوجد خارجها «كبنية» سيمانطيقية. وقد أوضح بريال الوجود المنفصل لهذه البنية بمقارنة تأثير الكلمات بتأثير «الوهم» الذي يحدث عندما ننظر إلى لوحات التصوير في مَعرض. وقد كتب: «إننا حين نقف أمام لوحة، تظن أعيننا أنها تدرك تضادات الضوء والظل، على قماش يضيئه كلَّه نفسُ الضوء. إنها ترى أعماقًا حيث يقع كل شئ في نفس المستوى. فإذا اقتربنا بضع خطوات، تكسرت واختفت الخطوط التي حسبنا أننا تبيَّنّاها، ومكان الأشياء المختلفة الإضاءة لا نجد سوى طبقات من اللون متجمدةً على القماش آثار من نقاط زاهية التلوين،

---

(1) Michel Br'cal, Essai de s'emantique; Science des significations (Paris: Hachette, 1899; 1st ed. 1897) p. 279; cf. hans Aarsleff, Br'eal vs Schleicher: Reorientations in linguistics in the latter half of the nineteenth century' in From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History (Minneapolis: University of Minnesota press, 1982), p. 296.

تلاصق إحداها الأخرى لكنها غير متصلة ببعضها. لكننا فور أن نتراجع ثانية إلى الخلف نجد أن أبصارنا، بحكم العادة الطويلة، تمزج الألوان وتوزِّع الضوء، وتجمع الملامح من جديد وتعيد تركيب عمل الفنان»[1].

لم تكن الكلمات كيانًا عضويًا حيًا بل أجزاء من تمثيل. وبوضعها معًا تشكل صورة شيء، رسالة شفرية، تلغرافًا. إنها مكونة من علامات بلا معنى في ذاتها؛ وإذا فحصناها عن قرب، تذوب في نطاق وعلاوة على ذلك فإنها بتكوينها تمثيلاً، تفترض مسبقًا وجود ذات تقف منفصلة مثل مشاهد لوحة تصوير أو زائر مَعرض: «كل شيء يبدأ منه ويتوجه إليه»[2] وهدف التمثيل اللغوي هو هذا الاتصال بين الذوات المتكلِّمة. من ثمَّ، فإن المعنى اللغوي لا يوجد في داخل مادة الكلمات ذاتها ولا داخل عقل الفرد ببساطة. بل يوجد خارج الاثنين، بوصفه «بنية» ذات «وجود معنوي». (وقد حدث اكتشاف بريال لـ«بنية» اللغوية في نفس أعوام اكتشاف دوركهايم للبنية الاجتماعية، التي قامت كما رأينا، على أساس إجراء نفس الفصل بين المجال المادِّي للتمثيلات ومجال معنوي تمثِّله)[3]. كتب بريال «لا يقلِّل من أهمية اللغة أن نمنحها هذا الوجود المعنوي فقط؛ بل إنه على العكس، يعني وضعَها مع الأشياء التي تحتلُّ موضع الصدارة وتمارس أعظم نفوذ في العالم، لأن هذه الموجودات المعنوية ــ الأديان والقوانين والعادات ــ هي ما يضفي شكلاً على الحياة الإنسانية»[4].

كان يجب اعتبار اللغة جزءًا من مجال معنوي، مثل القانون والعادة (وفيما بعد، الثقافة أو البنية الاجتماعية)، وهو المجال الذي يضفي «شكلاً» على حياة الناس العادية. وهذا الشكل هو شيء فريد بالنسبة لشعب بعينه. هذه الأشكال والبنيات لم تكن مرئية بالنسبة لمستشرقي القرن التاسعَ عشرَ، الذين جادلوا خطأً بأن العالم الإدراكي (المعنوي) لشعب ما كان محدودًا بالكلمات التي يجدها المرء في قاموسه. أما بالنسبة لبريال فكان ثمة شيء أكثر من ذلك. «إننا

(1) Michel Br'eal, Les id'ess latentes du langage' (1868), in M'elanges de mythologie et de linguistioque (Paris: Hachette, 1877), p. 321; cf. arsleff, Br'eal vs Schleicher' pp. 306-7.

(2) Michel Br'eal, De la forme et function des motsin M'elanges , p. 249, cited Aarsleff, Br'eal vs Schleicher; p. 297.

(3) Cf Aarsleff, Br'eal vs Schleicher;

(4) Michel Br'eal, La langage et les nationalit'es; Revue des deux mondes 108 December 1891); 619, cited Aarsleff, Br'eal vs Schleicher' p. 384.

بعدم السماح لشعب ما بأن تكون له أفكار غير تلك التي تتمثل صوريًا، نخاطر بإهمال ما قد يكون الشيءَ الأشدَّ حيويةً وأصالةً في ذكائه . . ولا يكفي على الإطلاق أن نحلّل نحوه ونتتبع الكلمات إلى قيَمها الاشتقاقية لكي نعطي تقريراً عن بنية لغة ما. فلا بد للمرء أن يدخل إلى طريقة هذا الشعب في التفكير والإحساس»[1] . فور أن أصبحت الكلمات تُدرك بوصفها مجردَ أدوات للاتصال، مجرد تمثيلات لشيء، أصبح من الممكن التحرك من الكلمات ذاتها إلى هذا الشيء، هذا التجريد الأشمل ، أي عقلية شعب ما، طريقته في التفكير والإحساس، ثقافته.

لنوجز مرة أخرى، أقول إن كلمات لغة ما في أوروبا أصبحت لا تُعدُّ معانيَ في ذاتها بل مفاتيح فيزيائية لنوع من التجريد الميتافيزيقي ، هو العقل أو العقلية. ومنذ نهاية القرن التاسعَ عشرَ، تشكَّلت هذه العقلية في كيان قائم بذاته، يوجد منفصلاً عن الأفراد وعن الكلمات، كمجال مجرد للمعنى يُضفي النظامَ على الحياة العادية وهذه النظرة للغة لم تنشأ في فراغ. فكما رأينا في حالة حجج دور كهايم حول الوجود الميتافيزيقي «للمجتمع» نجد في العالم «بوصفه مَعرضًا» أن كل شيء يصادفه الإنسان أصبح يُنَظَّم ويُدرك وكأنه مجرد التمثيل الفيزيائي لشيء مجرد والسياسة نفسها في عصرها الاستعماري، كما اقترحت في مستهل هذا الفصل، كانت قد بدأت تتقدم أكثر فأكثر من طريق التنسيق المتصل للتمثيلات التي تنتج هذا المجال الظاهري للمعنى. والمقابل، فإن حسين المرصفي، المُعارض حتى لانتشار الطباعة، لم يكن يشارك في الاعتقاد بمثل هذا المجال الميتافيزيقي. وبالتالي، فإن طرق استخدامه للكلمات، لم تكن تحمل نفس الافتراضات بشأن طبيعة المعنى. وهذه الطرق والافتراضات هي التي سأتحول إليها الآن.

• اللغة العادية

ربما كان أولَ ما يلاحظه المرء في عمل مثل الكَلم الثَّمَان أنه غير «منظَّم» على نحو ما نتوقع من نصٍّ وخصوصًا من نصٍّ يخاطب أزمة سياسيةَ ملحَّة فليس في الكتاب قائمة محتويات - الأبنية قد تبدو قائمة خارج النص نفسه- وهو لا يقدمَ تعريفات مرجعيةً مباشرةً للكلمات التي يتناولها، بل يبدو أنه يتحول خلال كل التداعيات التي تثيرها كل كلمة، بطريقة تبدو غير منظمة وحتى سيئة الكتابة. وطبقًا لما يقوله أحدُ تحليلات النص فإن «طرح الأفكار يُعرَض فيما

(1) Br'eal, Les id ees latentes, in M'elanges, P. 322.

يبدو وكأنه فوضى إرادية، بنكات مسلية، وبمقارنات بين عادات البشر وعادات الحيوانات، بآيات من القرآن وبأحاديث، وبقصص مستمدة من الخبرة الشخصية للمؤلف» ويبحث التحليل عن العلاج الضروري لهذه المشكلة، موضحًا أنه «لن يتتبع الترتيب المزاجي للعمل، بل سيضع الموضوعات الأساسية منظمة»(١).

إن مشكلة فهم ما يبدو وكأنه «ترتيب مزاجي» أو حتى «فوضى إرادية» تظهر في كل أبحاث الدراسات الشرق أوسطية. ولا نصادفها في دراسة النصوص فقط، بل كذلك وكما رأينا في طريقة بناء المدن أو في غياب المؤسسات السياسية. ومرة أخرى أودُّ أن أستكشف هذا الغياب الظاهري للنظام بتدقيق أكثر. وعن طريق فحص سطر أو اثنين من نص المرصفي ببعض التفصيل، أريد أن أبيِّن أن الفوضى المفترضة هي نتيجة لقراءته وفقًا لافتراضاتنا الغريبة عن كيفية عمل الكلمات.

أول الكلمات الثماني التي يدرسها الكتاب هي كلمة أمة، وهو مصطلح يمكن ترجمته إلى الإنجليزية بكلمة *Community* أو *Nation* وتُفسَّر الكلمة أول ما تُفسَّر على أنها جملة من الناس تجمعهم «جامعة» وهذه يمكن ترجمتها إلى الإنجليزية بعبارة:

a group of people united by some common factor وهذه الجامعة، كما يضيف، هي اللسان، أو المكان، أو الدين(٢). لكن هذه الترجمة الإنجليزية الاصطلاحية تتفلَّت منها قوة الجملة. أولاً، لأن كلمة جملة يمكن أن تعني ليس فقط مجموعة أو جمعًا، بل كذلك تركيبة من الكلمات، أي عبارة أو جملة. والفعل جَمَعَ، يعني ليس فقط جَمَعَ أو وَحَّدَ بل يعني كذلك ألَّفَ، أو وضع نصًا، أو كَتَبَ. في المجتمع شيء يتماسك، وفق هذا الصدى السيمانطيقي، بنفس الطريقة التي يؤلَّف بها تجميع الكلمات نصًا.

لكن هناك ما هو أكثر من هذا بكثير. فقوة الجملة تتزايد ليس فقط نتيجة الإحالات المتعددة للكلمات المفردة، بل من ترجيع المعاني الذي يقوم بين أجزاء الجملة نتيجة أصواتها المختلفة. فصوت البداية «ج م ل» ويشير إلى المجموع أو المحصلة، يجد صداه في نهاية الجملة في صوت «ج م ع» ويشير إلى الاتحاد أو التجميع أو التركيب، ويملأ صوت يكاد يكون متماثلاً، هو «م ن» ، وسط الجملة، «من الناس». وهذه الأصوات بدورها تستدعي أصواتًا أخرى محتملة،

(1) Gilbert Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Wgypte du XIXe siècle (1798-1882) , P. 371.

(2) Marsafi, al - Kalim al-thaman, p. 4.

مثل «ج م ع»، أي يجمع أو يصبح عديدًا، «ج م د» ، أي تجمد، و «ج م ه ر» ، أي احتشد أو تجمهر، و «ج ل س / م ج ل س» ، وربما «م ل أ» ، أي امتلأ أو زحام ، أو تجمَّع، إلى آخره. وكل هذه الأصوات الأخرى متضمنة في المعنى في قوة الجملة. وكل تشكيله من الأصوات ترتبط بصوت آخر و تستدعيه ، بحيث إنه بالانتقال من تشكيلة إلى التالية لها يمكن ترجيع سلسة لا نهائيةً الاحتمالات للمعنى، رغم أن ذلك يحدث من بعيد، في حركة جملة واحدة.

هذه الكتابة لا تسعى إلى اكتشاف وتحقيق قوة الكلمات في معنى فريد، أحادي، بل في السماح لأصوات وإيجاءات كلمة بأن تمتزج بتلك التي تحيطها وتنتشر. وفي الإنجليزية يمكننا تسمية هذا الانتشار شعريًا أو أدبيًا. فاللغة «الأدبية» عُرِّفت بأنها نوع من الكتابة فيها «تقف الكلمات بوصفها كلمات (وحتى أصوات) بدلاً من أن تكون، على الفور، معانيَ يمكن تمثلها» وفيها «قد تكون نوعيّة الإحالة معقدة وقَلِقَة وغير واضحة»(1). في التوضيحات من هذا النوع، يُعرَف الأدبي أو الشعري بالتعارض مع شيء مألوف، مع الاستخدام البسيط أو العادي للغة البسيطة. فكل الكتابة تعمل بأن تجعل الكلمات «تقف بوصفها كلمات» أي من خلال استحضار الأصداء والتشابهات التي تختلف بها كلمة / صوت عن التالية لها.

أما في اللغة البسيطة، كما رأينا من بريال، فإننا نفهم أن الكلمات تعمل بوصفها علامات. وكان خليفة بريال في اللغويات هو سوسير *Saussure*، الذي صاغ نظريتنا الحديثة عن اللغة، قائلاً إن جوهرها الاتصال. ووفقًا لسوسير، فإن الكلمة أو العلاقة الحديثة عن اللغة، هي كيان ذو وجهين يتكوَّن من صورة صوتية «الدالّ» ومعنى «المدلول». ومثلما تُمثِّل النقاطُ الفيزيائية على القماش، في مثال بريال، صورةً فإن الصورة الصوتية تمثِّل، أو تدل على، معنى وهكذا تتكوَّن الكلمة من صورة «ماديِّة» كما يقول سوسير، وفكر لا ماديّ. ووجهاها غيرُ القابلين للانفصال مثلُ وجهي ورقة، هما الماديّ والمعنوي(2).

ووجها العلاقة رغم عدم قابليتهما للانفصال، ليسا مساويًا أحدهما للآخر. فالعنصر الماديّ للكلمة هو مجرد ممثِّل المعنى. أي أن الصورة الصوتية تمثِّل الفكرة، التي تنبع في مكان آخر، في عقل المتحدِّث أو المؤلِّف. وهكذا فالعنصر الماديّ ثانوي، في كل من الدرجة

---

(1) Geoffrey Hartman, saving the text: Literature / Derriede / philosophy (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), p. xxi.

(2) Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, trans. Wade baskin (New York: philosophical Library, 1959), pp. 66-7.

والترتيب. إنه فقط يمثل معنًى في شكل ماديّ، لكي يوصله. والعنصر المعنوي أسبق، أقرب إلى الفكرة الأصلية التي يجري توصيلها، أقرب إلى المؤلف، إلى الأصل، وكما أوضح جاك دريدا *Jacques Derrida*، فإننا نجد هذه المراتبية، عند نُقلَةٍ أخرى، في فهمنا لعلاقة الكلام بالكتابة. إذ يقال إن الكلمة المكتوبة هي تمثيل للكلمة المنطوقة. والكتابة بديل للحديث المباشرة، ويمكننا أن نجعل كلمات المؤلف حاضرة بالنسبة للقارئ في غياب المؤلف الفيزيقي. وكما أن العنصر الماديّ في اللغة المُتكَلَّمة ثانوي بالنسبة للعنصر المعنوي فإن الكتابة ثانوية بالنسبة للكلام. «إنها أبعد انفصالاً عن عقل المؤلِّف عن القصد الأصلي الذي يجري توصيله. إنها أشد بُعداً عن المعنى ذاته»[1].

إن هذه المراتبية لمعنًى أصلي وتمثيل ثانوي، التي تعمل، وتكون في خطر. في التفرقة التي نقيمها بين اللغة العادية، التي غرضها الاتصال، وبين اللغة الأدبية أو الشعرية. والكلمات التي تقف بوصفها كلمات «وحتى أصوات» هي كلمات لا تعرف مكانها المناسب في المراتبية. فيما يُسمَّى الكتابة الأدبية، لا تكون الكلمات ممثلةً مخلصةً لمؤلفها. إنها لا تَستَحضر بطريقة آلية معنًى بسيطًا، أصليًا من ذهن مؤلفها الغائب. فكما رأينا من السطر المأخوذ من نص المرصفي، تَغتَصب هذه الكلماتُ سلطات أكبر، مستجمعةً قوتها من تداعياتها مع كلمات أخرى ومُطلقةً عنَان تنوُّعٍ يكاد لا ينتهي لأصداء سيمانطيقية / لفظية.

وتصنيف هذا الاغتصاب بأنه تأثير شعري أو أدبي، ثم مُعارَضته بما هو «عادي» يحمي المراتبية، فاللغة الشعرية تُعامل على أنها استثناء، يؤكِّد صحة عملية الاتصال العادية، يتم الحفاظ على التعارض الجوهري بين الصوت الماديّ والمعنى غير الماديّ، بما يحفظ العلاقة التراتبية بين العنصرين. وهنا يتعرض للخطر ما هو أكثر من مجرد نظرية لغوية. فعلى هذا التعارض المراتبي تستند ميتافيزيقا كاملة للمعنى، لها أوسع أهمية سياسية.

• نفس الشيء تماماً لكنه مختلف

ما هي بالضبط هذه الورقة الغريبة ذات الوجهين، هذه العلامة؟ لنفترض، كما يقترح ديريدا *Derrida*، أننا نرفض التسليم بالتعارض بين المعنوي وبين الماديّ (ومن ثم بين النص وبين العالم) الذي يقال إنها تتركب منه، ونرفض التسليم بعلاقتها التراتبية. فأيُّ نوع من

(1) Jacques Derrida, of Grammatology, trans. Gayatri FChakravorty spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1974).

الأشياء إذن تكون العلامة ، أيُّ نوع من الحدث؟ ستكون إجابة ديريدا هي أن العلامة لا تكون أبدًا شيئًا أو حدثًا ، بمعنى مُفرَدة تجريبية معزولة وفريدة ، فالكلمات لا تعمل بهذه الطريقة . ففي المحل الأول ، وكما يوضح سوسير نفسه في موضوع آخر ، فإن الكلمة المُفرَدة توجد دائمًا في علاقة مع كلمات أخرى مشابهة صوتيًا وخصوصيتها ببساطة هي أثرٌ للطريقة التي تختلف بها عن الكلمات المشابهة صوتيًا . كما رأينا لتوِّنا في حالة كلمات عربية معينة . والكلمة الإنجليزية «*Bit*» ، على سبيل المثال ، تكتسب تفرُّدها فقط بتمييز نفسها عن كلمات مثل «*Bet*» و«*Big*» وكلمة «*Big*» بدورها تؤسِّس لنفسها على أساس أنها مختلفة عن «*dig*» وعن «*Pig*» وهلمَّ جرًا . ونفس الشيء صحيح بالنسبة لما نسمِّيه معنى الكلمة . فمعاني «*pig*» مثلاً ، تتحدَّد عن طريق كلمات أخرى ، من قبيل وجود كلمة «*pork*» بالإنجليزية للإشارة إلى الخنازير حين تُقدَّم كطعام . ونفس الرابطة بين كلمة ما ومعناها ، والتي كان يقال إنها جوهر العلامة يمكن تبين أنها مجرد لحظة من عملية الاختلاف هذه ولكن نجد معنى كلمة (إذا استعرنا مثالاً من تيري إيجلتون (*Terry Eagletion*) فإننا ننظر إلى تعريفها في قاموس . والتعريف المُعطَى لنا مكوَّنٌ من كلمات أخرى . وهذه الكلمات بدورها تُعَرِّف بكلمات أكثر ، وهلمَّ جرًا فالكلمات تكتسب معناها من الكلمات الأخرى ، وليس من الدقة التي «تمثل» بها . والكلمة ومعناها يتضح أنهما ليسا شيئًا فريدًا ذا وجهين ، بل نتاجًا لعلاقات متشابكة للاختلافات ، لا يوجد «عنصر» واحد منها إلا في علاقته بالعناصر الأخرى ، في نسيج ليس له حافَّة ولا ظاهر(1) .

إذا لم يكن المعنى ببساطة هو ذلك المجال المجرد الذي تصل إليه في القواميس ، فكيف تعني الكلمات رغم ذلك؟ يمكن الجدال ، كما يبين ديريدا ، أن أكثر الأشياء جوهرية بالنسبة للكلمات وحتى تعمل بوصفها كلمات ، هو أنها قابلة للتكرار . العلامة التي كانت فريدة حتى بهذا المعنى -التي حدثت مرة واحدة- لن تكون علامة ، لهذا فإننا حتى حين نُصرُّ على هوية شيء ما بوصفها «نفس الكلمة» فإنها في الحقيقة شيء جرى تكراره في مناسبات مختلفة ، في سياقات مختلفة . وأبسط هُويَّة لكلمة ما هو كونُها هي نفسُها بهذا المعنى تتشكَّل من اختلافات ، اختلاف التكرار . وثمة شيء متناقض في هذا التكرار . فمن جهة نجد أن كل ظهور للكلمة مختلف قد تختلف الكلمة في الزمان أو المكان ، وقد يجري تعديلها في تنوُّع

(1) Jacques Derrida speech and phenomena, and other essays on Husserl's Theory of signs; Terry Eagleton, Lierary Theory (Oxford: Basil Blackwell, 1983), pp 127-8.

من السِّمات التجريبية، أن تُكتَب مثلاً بدلاً من أن تُنطَق. وتعتمد اللغة على إمكانية تلك التكرارات المتنوعة والمختلفة للكلمة، مثلما تعتمد على الاختلافات بين الكلمات؛ فإنها تحدث فقط بوصفها تلك التكرارات المختلفة. ومن جهة أخرى، فإن ما يتكرر يجب أن يظلَّ نفسَ الكلمة. في وسط التكرارات المختلفة، وخلال كل تعديل، يجب أن يظل ثمة أثر من شيء هو نفسه بصورة يمكن التعرُّف عليها. وهذا الأثر من كون الشيء هو نفسه هو ما نخبره على أنه «معنى» الكلمة.

إذن، ينشأ المعنى لأن الكلمة هي دائمًا تكرار، بمعنًى مزدوج. إنها تكرار بمعنى شيء غير أصيل، شيء يحدث بالتعديل أو الاختلاف عن شيء آخر؛ وتكرار بمعنى كونه نفسَ -الشيء- مرة أخرى. والمعنى هو تأثير هذه الصفة المتناقضة للاختلاف ولكون الشيء هو نفسه، وبه يحدث أن تكون الكلمة هي نفسَ الشيء تمامًا لكنه مختلف(١).

وتناقض التكرار ليس شيئًا يجب حلُّه، كما يجادل ديريدا، بوصفة نتيجةً غريبةً للغة، بل على العكس، فإن اللغة شيء ممكن بواسطة حركة التكرار والاختلاف. إلا أن الأثر المتناقض لكون الشيء هو نفسَه بصورة لا تنفصم ضمن الاختلاف، هذا الأثر لا يتم الإقرار به، بل تجنُّبه. يتم تجنُّبه، بأن نفترض، مع سوسير، أن الكلمة موضوع مكوَّن من جانبَين متعارضَين، الماديّ والمعنوي. وهذان ينتميان إلى مجالَين متمايزَين، أحدهما فيزيقي والآخر ميتافيزيقي على نحو ما، يُفترض بصورة غامضة أنهما يتوحَّدان في وحدة الكلمة. هذا التمييز الصوفي بين مجالَين هو ما يبيِّن ديريدا أنه لم يَعُد أساسيًا، بل إنه تأثير «لاهوتي». «إنه يعتمد تمامًا على إمكانية التكرارت» ويتأسَّس بواسطة هذه «الإمكانية»(٢) والآن أودُّ العودة إلى العربية، والجدال بأن هذا التأثير اللاهوتي «لمجال» متميِّز للمعنى لم ينتج فيها؛ أو على الأقل بأنه، بقدر ما كان ينتِج، كان يتم الإقرار بأنه شيء لاهوتي، ويُعامَل على هذا الأساس.

• غياب الحرف المتحرك (*vowel*)

أثناء مناقشتي فيما سبق لجملة من كتاب حسين المرصفي الكَلِم الثَّمَان، ألمحتُ بالفعل إلى أن ما يُسمَّى بالاستعمال الأدبي للغة، والذي فيه «تقف الكلماتَ بوصفَها كلمات، وحتى أصوات» لم يكن استثناء من الكتابة العادية بل كان النوع الوحيد الممكن من الكتابة. لم يكن

(1) Derrida, speech and phenomena, p. 50; and Difference; in margins of philosophy, pp. 1-27.

(2) Derrida, Speech and Phenomena, P. 52.

ثمة «ميثولوجيا بيضاء»، كما يسميها ديريدا، يكون تفاعل الاختلافات بين الكلمات وفقًا لها شيئًا مضافًا إلى الطريقة العادية التي تثير بها الكلماتُ معنًى. أو بالأحرى، وحتى لا أكتفي بقلب ميثولوجيا الإنسان الأبيض وأجعل العربية مثالاً على غيابها، فإن مسائل المعنى وتفاعل الاختلاف ظلّت إشكاليةً في كتابة عمل مثل الكَلِم الثَّمَان. فبدل أن تمثِّل الكلماتُ المعنَى الأحاديَّ لمؤلِّف ما، أنتجَت قوتَّها من تفاعل الاختلافات فيما بينها، وهي اختلافات لا يمكن اختصارها إلىَ تفرقة بين ما هو معنوي وما هو ماديِّ. لكن هذا الجدال حول طبيعة الكتابة العربية يمكن خوضه بناء على عدة سمات أخرى.

أولاً: هناك سماتها التدوينية. وقد جادل سوسير بأن الشكل الماديِّ للكلمات شيء تعسفي، لا يربطه بمعناها سوى عرف صوتي. أما ديريدا فيؤكِّد أن هذا الفصل بين الشكل الماديِّ والمعني يتجاهل كل الجوانب غيرَ الصوتية في الكتابة، وهي جوانب «ماديِّة» إلا أنها تخلق تأثيرات المعنى مثل علامات الترقيم والمسافات، وتجاور النصوص المختلفة. وفي العربية استمرت الكتابة عمومًا دون اللجوء إلى الترقيم أو حتى المسافات بين الكلمات، وعادة ما كانت تَضَع عدة نصوص متجاورة على صفحة واحدة في علاقات دالَّة متنوعة بين كلٍّ منها والآخر، ووَضَعت تميزات دقيقةً وذاتَ معنًى بين أساليب التدوين المختلفة، وبشكل عام وَسَّعت مجال فن التدوين إلَى أرقى وأكثر أشكاله قصدية.

وهناك مجموعة أخرى من السمات وضعها ديريدا كمشكلات وهي تلك التي تجعل كتابًا أو قطعةَ كتابة أخرى تبدو وكأنها «داخل» أي موضعًا داخليًا للمعنى منفصلاً عن «العالم الواقعي» خارِجه، وصفحة العنوان والمقدمة وقائمة المحتويات أمثلة على هذه السمات، والتي تبدو وكأنها منفصلة عن النص لكنها تزوِّده بشكل وإطار خارجي، مثل خريطة مدينة. ومرة أخرى نجد أن الكتابة العربية، عمومًا، لم تستخدم هذه الوسائل، وبدلاً من ذلك كانت تستهلُّ كل عمل بدعاء مُسهَب (خطاب) وفي الواقع تجعل طريقة الانتقال من الخطاب إلى بقية النص (فصل الخطاب) موضوعًا لجدال نظري هام. هناك سمات أخرى عديدة يمكن ذكرها: دلالة فعل «الكينونة» الذي يرد في العربية في «الماضي» فقد (كان على ديريدا، متَّبعًا هايدجر *Heidegger*، أن يستعمل الزمن المضارع لفعل «الكينونة» «تحت المحو»، فيكتبه ويشطبه في نفس الوقت لأن الأداة الفارغة لفعل «الكينونة» تجعلنا ننسى كم هو إشكالي مفهوم «الوجود»؛ وإدراك اللغة بوصفها شفرةً توجد منفصلةً عن الكلمات ذاتها كبنية نحوية (لم

يدرس النحاة العرب قواعد الشفرة، بل ضروب الذاتية «النحو» والاختلاف «الصرف» في اللغة، وهما المصطلحان اللذان يُترجَمان الآن(*) بكلمتي «syntax» «morphology»؛ وأخيراً ما أسماه المستشرقون «غياب الحرف المتحرك (vowel) في العربية وسأنظر بإيجاز إلى هذه الفكر الأخيرة.

في التدوين العربي، كما يقال لا تُحَدَّد الحروف المتحرِّكة (vowels) عادة. وكتابة جملة عربية بالحروف الإنجليزية، مثل جملة المرصفي التي أوردتها أعلاه في هذا الفصل، عليها أن تضيف الحروف المتحركة الناقصة لكن هذه الطريقة في عرض الأمر طريقة مُضَلِّلة. فالحروف المتحركة «Vowel» هو اختراع أوروبي خاص، وليس شيئًا «ناقصًا» من العربية فالكلمات العربية تتكوَّن بما يسميه النحاة العرب «حركة» تتابع الحروف. وكل حرف يُنطَق بحركة خاصة (للفم وللأحبال الصوتية)، يُشَار إليها على أنها «فتحة»، أو «كسرة»، أو «ضمة»، والحركات المختلفة لنفس الحروف تُنتج اختلافات في المعنى فحروف «ك ت ب»، على سبيل المثال، يمكن أن تعني «كَتَبَ»، و«كُتِبَ»، و«كُتُبٌ» وهكذا طبقًا للطرق المختلفة التي يتحرك بها كل حرف. والأنواع المختلفة من الحركة هي ما يترجمه المستشرقون إلى حروف متحركة.

إلا أن الحركة ليست مكافئة للحرف المتحرك. فكما أبرز النحوي التونسي مُنصف شيللي، لا يمكن للحركة أن تُنتَج مستقلة عن الحرف ولا يمكن للحرف أن يُنتَج بدون حركة، بينما الحروف المتحركة (Vowels) والحروف الساكنة (Consonants) يبدو أنها توجد مستقلة عن بعضها(1). ويوحي شيللي بأن هذا الاستقلال يمنح الكلمات في اللغات الأوروبية مظهراً خاصًا من الثبات، في مقابل حركة الكلمات العربية، وبمعاملة الكلمات على أنها تشكيلات متحركة من الحروف تظل الكتابةُ العربيةُ أقربَ إلى تفاعل الاختلافات الذي يُنتج المعنى. وإذا رأيناه على هذا النحو، نجد أن الحرف المتحرك ليس شيئًا ناقصًا في العربية. إنه أداة غريبة يُخفي وجودُها في الكتابة الأوروبية علاقات الاختلاف بين الكلمات، ويمنح الكلمات المفردةَ الاستقلالَ الظاهريَّ للعلامة. ويمضي شَيللي في حججه فيقول إن هذا الاستقلال الظاهري يُضفي على الكلمات صفةَ شيء. وبوصفها أشياء/ علامات تبدو كأنها توجد مستقلة عن كونها تقال. ووجودها يبدو كشيء مستقل عن التكرار المادِّي للكلمة، ويبدو أنه يسبق مثل هذا التكرار. ومجال هذا الوجود السابق والمنفصل يسمى «المعنوي»، أي المجال المستقلُّ للمعنى.

(*) (إلى الإنجليزية - م).

(1) Chelli, La parole arabe, pp. 35-45.

كان الغرض من هذه المناقشة للكتابة العربية هو اقتراح أن العربية أقرب كثيراً من نواحٍ عدة، من اللغات الأوروبية إلى تفاعل الاختلاف الذي يُنتج المعنى، وأبعد كثيراً بالتالي، من اللغة الأوروبية عن إحداث التأثير الميتافيزيقي للمجال المعنوي، وهو مجال «المعنى» الذي يعتقد أنه يوجد منفصلاً تمامًا عن الكلمات ذاتها تحت تسمية لاهويته هي «اللغة»، أو الحقيقة»، أو «العقل»، أو الثقافة». وعادة ما يُستَخدم عمل ديريدا ليبيِّن، عند قراءة نص بعينه، كيف يمكن جعل تأثير المعنى هذا ينهار. وليس هذا اهتمامي. فرغم السهولة التي يبدو أن مآثر التفكيك هذه تتحقق بها، فإن ما يُحتَاج إلى الشرح ليس هو السبب في انهيار المعنى بل السبب في أنه لا يفعل. فإن ما يبدو هامًا ليس هو أن نبيِّن أن خارج النص، أو خارج المَعرض، ليس هناك سوى نص آخر أو مَعرض آخر، بل أن نبحث لماذا، في هذه الحالة، أصبحنا نحيا أكثر فأكثر كما لو أن العالم مَعرض واقعي، مَعرض للواقع. ودراستي لمصر القرن التاسعَ عشرَ يُقصَد بها أن تكون دراسةَ كيفَ يصبح عالم ما مُنظَّمًا ومعيشًا وكأنه مَعرض، وينقسم على هذا النحو إلى مجالَين، مجال الأشياء، والمجال المنفصل لمعناها أو حقيقتها.

في فصول سابقة من هذا الكتاب وصفتُ بعض الطرق التي نُظِّمت بها مصر في القرن التاسعَ عشرَ لتُنتج تأثير مجال معنوي. وكان أحد الأمثلة هو إعادة بناء المدن، بخريطة منتظمة للشوارع والواجهات الخارجية، المثال الآخر هو المراتبية الجغرافية للمدارس، المُرَتَّبة بحيث تمثِّل بنية دولة / أمة، وبصورة أعم، فإن تقنية النظام التي أسميتها التأطير، في المناورات العسكرية، وفي جداول المواعيد، وفي تخطيط الفصول الدراسية والمستشفيات وفي إعادة بناء القرى وكذلك المدن، كانت في كل حالة تميل إلى إنتاج تأثير بنية، بدا أنها تقف مستقلةً كشيء معنوي وسابق.

إلا أن المعنى ليس فقط أثرًا للمعنوية، لكن كذلك أثر للقصدية. وفعل «يعني» يتضمن في نفس الوقت أن يدل على، وأن يكون له قصد أو هدف وإذا كانت قطعة من الكتابة أو عملية تمثيل أخرى تُنتج معنى، فإنها بذلك تُنتج انطباعًا عن قصد أو إرادة المؤلف وكلما زادت كفاءة هذا المعنى في الاستقلال كمجال خاص للقصدية، زادت كفاءة الانطباع عن هذه القصدية. ولكي أعود إلى الأسئلة حول اليقين السياسي الحديث، والتي طرحتُها في بداية هذا الفصل، أو أن أبيِّن كيف أن مناهج إحداث أثر لوجود مجال معنوي منفصل كانت في نفس الوقت منهجًا جديداً لإحداث أثر للقصد واليقين، وإرادة المؤلف، أو بشكل أعم، للسلطة ذاتها.

● **المؤلِّف والسلطة:**

إننا نفهم الكتابة على أنها وسيلة اتصال، مركبة تحمل الكلمات، وداخل الكلمات المعاني الخاصة بمؤلف عبر مسافة الزمان والمكان. بفضل الكفاءة الميكانيكية لنظام الدلالات اللغوية، يمكن جعل قصد أو معنى مؤلِّف ما حاضراً أمام جمهور رغم غياب المؤلِّف الفيزيقي. في الكتابة، يتم التغلب على غياب المؤلِّف. ووفقًا لهذا الفهم، تكون الطباعة، على سبيل المثال، مجرد وسيلة كفء للتغلب على الغياب. وتقدم تمثيلاً أوسع وأطول عمراً لمعنى المؤلف[1].

في هذا الفهم العادي للكتابة لا تكون الطبيعة الميكانيكية للكلمات موضعَ شك أبدًا. وإذا كان باستطاعة الكتابة أن تمثِّل عقل أو معنى مؤلِّف غائب، إذا كان باستطاعتها جعل مُؤلِّف غائب حاضراً بالنسبة للقارئ، فهذا لأن طبيعة الكلماتِ أن تعمل كممثلات لمعانٍ مفردة. وتبدوَ آليةُ المعنى هذه مألوفةً وغيرَ إشكالية. أما إذا كانت الكلمات تملك إمكانية أن تعمل بصورة ملتبسة، وأن تنزلق إلى ما وراء قصد مؤلفها الأصلي، وأن يُسَاء قراءتها، فإن هذه الإمكانية، كما رأينا لتونا، تُعدُّ استثناءً، وليس شيئًا جوهريًا بالنسبة للطريقة التي تعمل بها الكتابة. يجري إعلان أن الالتباس هو مجرد مسألة خطأ ضئيل، أو تأثير شعري. هكذا تظل الإمكانية داخل السيطرة في قصد المؤلف الذي يمكنه تقرير أن يكون شعريًا أو لا يكون، أن يسمح للكلمات بترخيص صغير.

ويبدو لي أنه قبل إدخال الطباعة لم يكن أي كاتب عربي يجد هذه الافتراضات غيرَ إشكالية على هذا النحو. فلم تكن الكتابةُ هي التمثيلَ الميكانيكي لمعنىَ مؤلِّف ما، وبهذا المعنى لم يكن ثمة «حضور بسيط لمؤلِّف في نص»، فسلطة المؤلِّف *Authorship* والسلطة، كانتا همومًا أكثر إشكالية بكثير. لأن الكتابة لم تكن لتمثل أبدًا بصورة غير ملتبسة، المعنى غير الملتبس لمؤلِّف، وبالتالي، لم يكن أي مؤلِّف عربي حقًا ليهتم بسلطة المطبعة. علاوة على أن مشكلة حضور المؤلِّف في الكتابة كانت تقابل حضورَ السلطة السياسية في المجتمع. وكدليل على هذه المزاعم سأعود إلى عمل ابن خلدون الذي كان الموضوعُ المحوريُ فيه هو على وجه الدقة هذا الغيابَ للمؤلف وللسلطة.

يشارك ابن خلدون في الافتراض بأن الكتابة تحاول أن تَمُدَّ حضورَ المؤلِّف. فيقول عن «الكتابة» وأما الكتابة.. فهي.. «مُبلِغَةُ ضمائرِ النفس إلى البعيد الغائب، ومُخَلِّدة نتائج

(1) Cf. Jacques Derrida, signature event context, in Margins of Philosophy, pp. 307-330.

الأفكار والعلوم في الصحوف»[1]. لكن هناك ينتهي التشابه مع افتراضاتنا نحن عن الكتابة، لأن ابن خلدون لا يفهم هذا التغلُّب على الغياب في علاقته بأي ممارسة ميكانيكية للتمثيل المكتوب، بل بوصفه مشكلةً في مركز الحياة الاجتماعية الإنسانية.

أن تكتب، وفقًا لابن خلدون، يعني أن تخاطر بأن تُساء قراءتك أو يُساء فهمك[2]. فالكلمات التي تبقى إلى ما وراء حضور مؤلِّفها تصبح طليقة. وتميل إلى الانحراف، إلى التحوُّر، إلى أن تُقرأ دون النظر إلى سياقها، وإلى أن تولِّد معانيَ جديدةً. ثم هناك دائمًا التباسها العادي[3]. وينتج من هذا أن الكلمات لا تعني، آليًا، معنًى واحدًا وقراءة نص ما هي دائمًا عمل تفسير. يقول «ولابد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالاتها اللغوية عليها وجَودَة المَلَكة للناظر فيها»[4] لا ينشأ المعنى، كما رأينا، إلا من اختلاف حركة الحروف - ولا تُحرك الحروف ومن ثمَّ تختلف ويكون لها معنى - إلا حين يتلوها القارئ. ولهذا السبب فإن الدارس في كتابه «لا ينسخ التعليقات مباشرة من الكتب لكنه يقرأها بصوت عال[*] لا يجب قراءة نص ما قراءة صامته أبدًا، إذ لا بدَّ أن يُتلَى بصوت عالٍ حتى يكون له معنى»[5]. .

لكي يقرأ المرءُ نصًا -إذن- فلا بدَّ أن يتلوَه لأن الحروف العارية على الصفحة ملتبسة. أما بالطريقة المناسبة، فيجب على المرء أن يقرأه بصوت عال ثلاثَ مرات، وراء معلِّم في القراءة الأولى، لا يعطي المعلِّمُ سوى تعليقات موجزة تحدِّد الخطوطَ العامةَ للأصول، وفي القراءة الثانية يقدِّم تفسيرًا كاملاً لكل جملة، بما في ذلك اختلافات التفسير بين المدارس المختلفة، وفي القراءة الثالثة يستكشف معه حتى أشدَّ المصطلحات إبهامًا والتباسًا[6]. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكون المعلِّم هو من كتب النص، وإذا لم يتوفر ذلك، أن يكون واحد ممن قرأ لهم المؤلِّف النص، أو يكون قد قرأ النص على واحد منهم، وهكذا في سلسلة غير منقطعة من التلاوة تعود إلى المؤلف الأصلي.

---

(1) Ibn Khaldun, Muqaddimah, trans. Rosenthal, 2:356.

(2) Cf. Ibn Khaldun, Muqaddimat Ibn Khaldun, ed. Quatremere, 3:242 line 5, 243 lines3-4.

(3) Cf. Ibn Khaldun, Muqaddimah, trans Rosenthal, 3:55-75.

(4) ibid. 3:316.

(*) الصياغة هنا صياغتنا لأننا لم نعثر على النص في المقدمة (المترجم).

(5) ibid. 3:316.

(6) ibid. 3:292.

وفي مدينة نيسابور الإيرانية، كمثال على ذلك، فإن من يرغبون في دراسة وتدريس صحيح البخاري، الذي هو أحد أوثق كتب الحديث، «كانوا يسافرون نحو مائتي ميل إلى مدينة كُشْمِيْهَن بالقرب من مَرْو حيث كان هناك رجل يتلو النص من نسخة نُسخَت من نسخة أملاها البخَاريُّ ذاته. ويُحكَى لنا في مثال آخر أن الدارس أبو سهل محمد الَحفصي «درس صحيح البخاري على يد الكُشْميْهَني الذي درسه على يد محمد بن يوسف الفَربَري الذي درسه على يد البخاري نفسه. وبعد خمسة وسبعين عامًا من وفاة أستاذه الكُشْميْهَني، وجد أبو سهل محمد الحفصي نفسه. الرجل الوحيد على قيد الحياة الذي درس علَى يده» عندها أُحضر مسافة مائتي ميل إلى نيسابور، وكرَّمه حاكمها شخصيًا. «ثم أعطى دروسًا في المدرسة النِّظَامِيَّة، أملى فيها الصحيح على جمع غفير»[1]. هذه الأنواع من الممارسات لا يجب أن نُفرطَ في تفسيرها، كما يبدو لي، بالإحالات إلى غلبة أهمية الشفهي أو المحفوظ على المكتوب؛ بل يجب اعتبارها دلائل على نفس طبيعة الكتابة وسلطة المؤلِّف. فسلاسل التلاوة هذه هي وحدها التي يمكن أن تتغلب على الغياب الحتمي في داخل النص. ومع الطبيعة الملتبسة للكتابة، التي لم تكن مجرد عيب في نصوص معينة بل شيئًا جوهريًا، كما رأينا، بالنسبة للطريقة التي تكتسب بها الكلماتُ قوتَها، لم تكن لتعيد أبدًا حضورَ المؤلف. وكل ممارسات العلم العربي كانت تدور حول مشكلة التغلُّب على معنى المؤلف الذي لا لبس فيه في الكتابة.

كتب ابن خلدون في فترة أزمة سياسية في العالم العربي، كما ذكرت، كانت كذلك فترة أزمة في مشكلة غياب المؤلِّف وهذه العلاقة بين الضعف السياسي وأوجه ضعف العلم المكتوب لم تكن مصادفة بالنسبة لابن خلدون. فقد خاطب الواحدة في علاقتها بالأخرى. وهذا الارتباط يثور حتى في عنوان كتابه، «كتاب العبَر». وكما أوضح محسن مهدي، فكلمة «عبَر» ملتبسة، فهي في آن واحد تشير إلى وتوضح التباس اللغة، فالكلمة يمكن أن تعني «الدروس» التي يجب تعلمها من النصوص التاريخية، لكنها بمعنًى توحي بكلٍّ من التعبير عن المعنى وإخفائه[1]. ويواصل العنوان الكامل هذه الصلة بين الكتابة والتاريخ، لأن بقية العنوان هي «ديوان المبتدأ أو الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطات الأكبر». والستون أو السبعون صفحة الأول من النص تهتم من ثمَّ بمشكلة الكتابة.

(1) Cf. Richard W. Bulliet, the patricians of Nishapur: A study in medieval Islamic Social History (Cambridge University press, 1972, pp. 49, 57.

وتبيِّن كيف أُفسدت النصوص وأُسيئَت قراءتها، وكيف انهارت تقنيات التلمذة وانقطعت سلاسل السلطةَ. وهدف الكتاب تقديم علاج للأزمة السياسية بالتغلُّب على هذا الانهيار في الكتاب. والعلاج الذي يقدمه ابن خلدون جديد تمامًا. وهو يطالعنا من القرن الرابعَ عشرَ باعتباره محاولةً فريدةً للتغلب على أوجه الضعف الجوهرية في الكتابة. لكن العلاج ليس نظرية في التمثيل.

وحلُّه هو محاولة أن يرسي للمرة الأولى أسس التفسير، وهي أسس تحكم القراءةَ المُستَقبلةَ للنصوص. والأسُسُ تكمن في صورة «السياق» الجوهري أو «الظروف» (الأحوال) الجوهرية للحياة الاجتماعية الإنسانية. ويقدم لنا في المقدِّمة وصفًا راقيًا للحدود العادية للمجتمع الإنساني، واصفًا فيه العملية التي تتشكل فيها المجتمعات، وتنمو، وتزدهر، وتضمحل. وهذه الحدود السياقية عليها أن تحدِّدَ التفسيرَ الممكنَ لكل الأعمال المكتوبة، وتبقى قراءة التاريخ، مع فساد النصوص والالتباس العادي للكتابة، داخل حدود الاحتمال التاريخي. وكان عمله جهدًا هائلاً لتقديم حدود التفسير التي تساعد على التغلب على غياب مؤلفي الماضي، وبذلك تتيح محاكاةَ ما كان نافعًا من السجل التاريخي.

وربما يوضح ذلك الاهتمام الهائل بالكتاب في مصر القرن التاسعَ عشرَ، حيث كان الدارسون يواجهون أزمة مماثلة، وحيث فهم رجال من أمثال المرصفي الأزمة على أنها أزمة في استعمال الكلمات بدرجة كبيرة، وحلها هو تدريس الاستعمال المناسب للكتابة. إلا أن مجمل ممارسة الكتابة قد بدأ في التغيُّر منذ زمن المرصفي تقريبًا. كان مُقدَّرًا للكلمات أن تفقد قوتها، وقدرتها على التعدد في المعنى، ونزوعها إلى الرنين والترجيع مع الكلمات الأخرى لتحرك تفاعل التشابه والاختلاف. أو على الأقل كان مقدَّرًا لهذا النزوع أن يجد الإنكار، ويطوَّق باعتباره استثناءً، ويحدَّد في نطاق أسماء من قبيل الشعر. كان على جوهرها أن يصبح عملية الاتصال الميكانيكية. كان مجمل مشكلة السلطة التي خاطبها ابن خلدون سيتم التغلب عليها بنسيان الطبيعة الإشكالية للكتابة في وجه اليقين الظاهري -أثر المعنى غير الملتبس- الذي أتاحته مناهج التمثيل الحديثة. كيف كان يمكن أن يحدث ذلك التحول؟ في نطاق حدود هذا العمل لا يمكنني سوى اقتراح إجابة. كان إدخال وانتشار الطباعة أكثر العوامل وضوحًا، لكن

(1) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's philosophy of History (Chicago: University of Chicago press, 1957; phoenix ed, 1964).

التغيُّر يمكن رؤيته في أنواع جديدة من الكتابة، وخصوصًا الأدبيات التربوية الضخمة التي ترعاها الدولة، وفي الصحافة الجديدة بأسلوبها «التلغرافي».

كان التلغراف والمطبعة ضمن أنواع عديدة من الآلات والتقنيات الجديدة التي أخذت تظهر في مصر والتي أدخلت ممارسة حديثة للاتصال. (وكان موظف مصري في إحدى شركات التلغراف الأوروبية، هو عبد الله النديم، هو من بدأ إنتاج أول صحيفة قومية شعبية في صيف وخريف عام ١٨٨١م)[1]. وكما رأينا تبنِّى الجيش المصري تقنيات الإشارة الجديدة، التي أتاحت تجميع السيطرة على الجيوش الحديثة الضخمة للقرن التاسعَ عشرَ. أما تشغيل السكك الحديدية المصرية الجديدة، التي كانت كما ذكرت، من أشد السكك الحديدية اتساعًا في العالم بالنسبة لحجم البلاد وعدد السكان، فكانت تعتمد على نظام معقد من الإشارات والشفرات. وكان أحد الأهداف العامة للبريطانيين هو «تحسين الاتصالات، والمرور والتجارة العامة»[2]. وتضمَّن الانتشارُ التدريجي للمدارس الحكومية تقنيات جديدةً للتعليم ومناهجَ جديدةً للطاعة في الفصل. كل هذه الأنواع من التطور كانت تتطلب، خلال العقود الأخيرة من القرن التاسعَ عشرَ، أن تُستَخدم اللغة لا بالطريقة «الانتشارية» التي فحصتُها أعلاه بل كنظام دقيق من الإشارات تُعامَل فيه الكلمات وكأنها ممثِّلات لا لبسَ فيها لمعانٍ واحدة. كان الهدفُ استخدامَ الكلمات بطريقة الأوروبيين العادية، الذين لوحظوا في شوارع باريس، كما رأينا في الفصل الثاني، وهم يستخدمون الكلمات بقدر ما تكون «ضرورية لإنجاز الأعمال».

كان التحول اللغوي جزءًا من عملية التنظيم في الجيش والمدارس، وفي العمارة والسكك الحديدية، وفي مشروعات الرَّي وإنتاج الإحصاءات، وكلها مثل المَعرض العالمي، بدأت في إنتاج ما بدا أنه بنية تقف منفصلة عن الأشياء ذاتها، مجالٌ منفصلٌ للنظام والمعني. وهذا المجال الجديد، كما أودُّ أن أجادل استنادًا على توازيه مع الكتابة، سيبدو ليس فقط كمجال للمعنى بل كذلك كمجال للقصدية / للسلطة أو اليقين السياسي. في النوع الأقدم من

---

(1) Scholch, Egypt for the Egyptians, pp. 181, 34.

(2) The Earl of Cromer, in Great Britain, foreign office, further correspondence respecting the affairs of Egypt No. 35 October- December 1890 (London: Foreign office, 1891), p. 22.

الكتابة، والذي نجد نموذجه في كتابات ابن خلدون، كان حضور قصد أو معنى المؤلِّف في كلمات نصٍّ ما، كما رأينا لتوِّنا، إشكاليًا من الناحية الجوهرية. وكانت مشكلةُ حضور المؤلف في الكتابة تُناظر مشكلة حضور السلطة في الحياة السياسية. أما الطريقة الجديدة في الكتابة والاتصال فقد جعلت إعادة تقديم معنى المؤلِّف يبدو من الناحية الجوهرية عمليةً ميكانيكيةً غيرَ إشكالية. الآن، سيكون الحضور غير الإشكالي للمؤلِّف في الكتابة، في كل المجالات الأخرى للتنظيم التي تميِّز العالمَ بوصفه مَعرضًا، مُناظرًا لإنتاج حضور ميكانيكي وغير إشكالي من الناحية الجوهرية للسلطة في الحياة السياسية.

هذه السلطة السياسية، التي تُنتَج في الدولة الحديثة بالطريقة التي يُنتَج بها نصٌّ حديثُ الأثر غيرُ الملتبس للمؤلف ستبدو حاضرةً بصورة متصلة وبطريقة ميكانيكية. وفي نفس الوقت، ستقف هذه السلطة منفصلةً بصورة غامضة، مثل معنى المؤلِّف. ومثلما لا يوجد المعنى في «مادة» الكلمات ذاتها، بل يبدو أنه ينتمي إلى مجال منفصل عقلي أو معنوي تظل الكلمات تعيد تقديمه، فإن السلطة السياسية ستوجد الآن منفصلة كأنها شيء ميتافيزيقي، يظل يعاد تقديمه باستمرار في العالم المادِّي. ستصبح السلطة شيئًا ميكانيكيًا وغامضًا معًا: يقينيًا ومباشرًا مثل عملية المعنى ويماثلها في الميتافيزيقية.

ولأختمَ هذا الفصل، أودُّ أن أقدم دليلاً ما على أن هذا التحول في طبيعة السلطة قد حدثَ، بطريقة تُوازي التحولَ في طبيعة المؤلِّف، ومعنى المؤلِّف في النص والدليل الذي سأقدمه هو صورة شائعة عن طبيعة ومكان السلطة، صورة المجتمع بوصفه جسمًا. وأريد هنا أن أبيِّن، بالفعل، تحولاً حدث بصورة متوازية، في ثلاثة مجالات مختلفة: في مفهوم الكتابة، ومفهوم الجسم، ومفهوم السياسة.

● آلة الحكم

يمكن أن نجد وصف المجتمع السياسي بأنه جسم على طول تاريخ الأدب العربي. وفي الكتابات السياسية الجديدة لستينيات وسبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، ظلت هذه الصورةُ أكثرَ الصور التي يلجأ إليها الكُتَّاب شيوعًا حينما يشرحون تناغم وتراتبية الحياة الاجتماعية، وحتى حين يقدِّمون موضوعات جديدةً مثلَ القومية والتربية. «ولا شك أن الوطن كالجسد»، هكذا كتب الطهطاوي في الصفَحات الأولى لمنهج الألباب، وأن الأفراد والجماعات يكوِّنون أطرافه

أو أعضاءه[١] . وقد استند المرصفي في الكَلِم الثَّمَان على الجسم بنفس الطريقة، كلما أراد شرح كيف أن المجتمع يتألف من أجزاء تتفاعل مع بعضها . وعند مناقشته للتربية، قال إن هدفها هو تعليم الطالب «أن أمّته بمنزلة جسمٍ هو بعضُ أعضائها»[٢] .

كذلك فإن جمال الدين الأفغاني، الدارس الإيراني المولد والداعية السياسي الذي كان يدرس في مصر في نفس زمن المرصفي، استخدم الجسم الحي كذلك للتعبير عن طبيعة الحياة الاجتماعية . وكل عضو أو طرف يناظر مهنةً أو حرفةً معينةً، وهي المجموعاتُ الاجتماعيةُ التي ينتمي إليها جميع الأفراد . والحكومةُ التي هي إحدى هذه المهَن، يمكن اعتبارها بمثابة المخّ، والحدادة بمثابة الذراعين، والزراعة بمثابة الكبد، والملاحة بمثابة الساقين، وهلمَّ جرًا[٣] . وقدمَّ هذا تعبيرًا قويًا عن نظام العالم الاجتماعي وعن سلطة مختلف المجموعات داخله، وكثيرًا ما استُخدمَت قوته في الجدال السياسي . وحين دُعي الأفغاني عام ١٨٧٠ ليلقي خطابًا في اسطنبولَ في افتتاح الجامعة الجديدة دافع عن أهمية الفكر الفلسفي في المجتمع بالإشارة إلى أن الموضع الجسدي للفلسفة كحرفة يجاور موضع النبوة، أي في موضع الروح . لكن محاولة إعطاء ممارسة الفلسفة منزلةً ذاتَ سلطة في النظام الاجتماعي، معبرًا عنها بالنسبة لأجزاء الجسم، أثارت عاصفة في مؤسسة اسطنبول الدراسية والدينية، وطُرد الأفغاني من البلاد[٤] .

كانت صورة الجسم قويةً لأنها تزوِّد العناصر المنفصلة للعالم الإنساني بوضوحها، وتكشف عن العلاقات ذات المعنى بينها . كان الجسمُ الحيُّ صورةً تعبِّر عن نظام للأشياء معطى في طبيعة الوجود الإنساني، ويمكن منها استنباط كيف يجب ترتيب العالم الاجتماعي . وكانت توضح التراتبات في المهمة وفي المكانة، بتوضيح الصلات التي تربط مختلف المجموعات في كل متصل . «فكما أن لكل عضو من أعضاء الجسم وظيفةً يؤدِّيها بالطبع لا يرى بعض الأعضاء لعمله شرفًا ولا يرى الآخر في عمله خسَّة، كلٌّ سهل المضي فيما خُلق لأجله، . . . كذلك أشخاص الأمة، يجب أن يكون كلٌّ ماضيًا في وظيفته . . »[٥] ومثل دائرة

(1) Tahtawi, al-Amal al-kamila, 1:520.

(2) Marsafi, al-kalim al-thaman, pp. 11, 93, 142

(3) Rashid Rda, Tarikh al-ustadh al-imam Muhammad Abduh, 1:30-31.

(4) Homa pakdaman, Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani (paris: Maisonneuve.

(5) Marsafi, al-Kalim al-thaman, p. 93.

الكلمات الثماني المذكورة فيما سبق، لم يكن هذا الكلُّ المتصل نظامًا يُدرك في الصورة، الشائعة بيننا اليوم، لداخل ضد خارج، لعالم ماديّ ضد بنيته، أو لجسم فيزيقي ضد كيانه العقلي المسمى «العقل». هكذا كان الحكام يناظرون، ببساطة، عضواً خاصًا من أعضاء الجسم. ومثلما لم يكن يجري التفكير في الكتابة بالتعبيرات البسيطة لحضور ميتافيزيقي لمعنى مؤلَّف ما في نص فيزيقي، كذلك لم يكن في صورة الجسم سلطة مجردة، ولا مصدر داخلي للسلطة يحكم خارجًا فيزيقيا.

إلا أنه، حتى بين كُتَّاب سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، كان الجسم كاستعارة قد بدأ يُبدي أعراض الإجهاد. كان يجري الحديث عن الجسم، لكن عادة من أجل القول بأن عضواً حيويًا كان ينقصه[1]. أو أن طرفًا من أطرافه مريض ويجب إزالته[2]. وكان على المعلِّمين أن يعلِّموا طلبتهم في المدارس الحكومية الجديدة أنهم أطراف وأعضاء في جسم واحد وأنهم إذا فَشلوا في عمل ذلك فسوف يفشل الجسم نفسه/ لن يتحقق المجتمع[3]. كانت الممارسات السياسية الجديدة، تجعل هذه الصورة للجسم غيرَ ملائمة. فتنظيم المدارس، ونشر النظام العسكري، وإعادة بناء عاصمة البلاد وغيرها من المدن والقرى، وكانت مناهج النظام الجديدة التي ناقشتُها في الفصول السابقة، كانت كلُّها عمليات تُدخل صورةً جديدة للجسم وفي نفس الوقت أثرًا جديدًا للسلطة السياسية. وبحلول العقودِ الأخيرة من القرن التاسعَ عشرَ، كانت الصورة القديمة للجسم نادرًا ما تُستَخدم في الكتابة السياسية. وحيثما ظهر الجسم، كان ذلك يحدث بمعنًى جديد تمامًا.

• لا مرئي ورغم ذلك واقعي

تظهر الصورة على سبيل المثال، في كتاب محمد مجدي: «ثمانية عشر يومًا بصعيد مصر»، وهو تقرير عن رحلته مصعدًا في النيل عام ١٨٩٢ على إحدى بواخر توماس كوك. والسياق ذو دلالة على التغيرات الحادثة في مصر. كان مجدي موظفًا بمحكمة الاستئناف المصرية، وسافر كسائح على سفينة تحمل البريد، والموظفين الاستعماريين، وضباط جيش الاحتلال. وكانت سنة ١٨٩٢ هي أول فرصة لمجدي ليطوف بصعيد مصر منذ الانتفاضة

(1) See for example al - Afghani, cited in Pakdaman, Djamal ed_Din, p. 47, See for example Tahtawi, al-Amal al kamiala, 1:247.

(2) See for example al-Afghani, cited in pakdaman, Djamal ed-Din, p. 47.

(3) Marsafi, al - Kalim al-thaman, p. 93.

الوطنية لأعوام (٨٠- ١٨٨٢)، لأن الأمر، كما ذكرتُ في الفصل السابق، استغرق من البريطانيين عشر سنوات لقمع مقاومة الأقاليم للاحتلال[١]. وحين صَعد على ظهر الباخرة وانطلق من القاهرة، وصف البلاد بأنها جسم، قلبه هو العاصمة.

«لما غادرتُ القاهرة أفكِّر فيها على أنها قلب بلادنا، نكون نحن فيها مثلَ ذرَّات كُرويَّة من الدم[*]، ونجتمع ونستقيم بها. . نخرج منها كما يسير سائل الحياة وكأننا مدفوعون لحركة منتظمة عليها حياة الجسم»[٢].

هذه الصورة للمجتمع كجسم شديدة الاختلاف عن الاستخدام الأسبق لها. فلم يعد الجسم شيئًا مكونًا من مجموعات اجتماعية تشكل مختلف أطرافه وأعضائه. بل يوجد مستقلاً عن الناس أنفسهم، كنوع من الآلة. والعضو المذكور هنا، وهو القلب، الذي يناظر العاصمةَ الاستعماريةَ الجديدةَ، هو مضَخَّة تدير الماكينة. وليس الأفراد أجزاءً من الجسم، بل ذرات متجانسة تناسب داخله. وأجزاء الجسم الميكانيكية تقوم بصب، وتنظيم، وتحريك هذه الذرات المتحركة.

وهناك مثال ثان يقدمه مقالٌ نشر في مارس عام ١٩٠٠ في إحدى صحف مصر اليومية الجديدة، اللواء، يناقش الحاجة السياسية إلى التعليم المنظَّم، يقارن المقالُ نظامَ المدارس في البلاد بالجهاز العصبي للجسم. يقول: إن كل مدرسة يمكن اعتبارها إحدى نهايات الأعصاب المفردة، ونهايات الأعصاب متصلة ثانية بالجهاز العصبي المركزي للجسم. ويتحكم في الجهاز وينظمه المخ، الذي هو وزارة المعارف. ترسل الأوامر من المخ إلى المدارس عند نهاية الأعصاب. فتعيد بدورها إرسال نبضات تسجل رد فعل المدرسة نتيجة اتصالها بالخارج. ورغم أن الجسم في هذه الصورة ما زال يبدو أنه يشير إلى الطريقة التي تربط بها الأجزاء معًا، فقد أصبح شيئًا مختلفًا تمامًا. فالارتباط الذي يشير إليه ليس تفاعلَ أعضاء منفصلة تشكِّل كلًا واحدًا، بل هو علاقة داخل بخارج لم تكن الصور السابقة لأجزاء الجسم ليس فقط شيئًا ميكانيكيًا، بل شيئًا له سطح خارجي. وعلاقته بالخارج تجعل منه داخلاً. وهذا الداخل يشكل جهازًا سياسيًا، أقصى امتداداته هي المدرسة. ولأنه يبدو وكأنه يوجد مستقلاً عن عالم

(1) Muhammad Majdi, thamaniyata ashar yawman bi-sa'id Misr, sanat 1310 (Cairo: Matba'at al-Mawsu'at, 1319h), p. 42.

(*) هذا الجزء من صياغتنا من الإنجليزية لعدم العثور على الكتاب وما يتلو ذلك وافانا به المؤلف (المترجم).

(2) ibid. p. 50

«خارجه»، فلا بد لجهاز السياسة والمدارس أن يلمس هذا العالم الخارجي، ويرسل ثانية رسائلَ عنه، ويعمل عليه. لم يكن من المعتقد أن الصور القديمة عن الجسم يمكن أن تعبر أبدًا عن مثل هذه المفاهيم.

هذه الأمثلة تبيِّن كيف تغيَّرت الصورة السياسية للجسم، متمشية مع الممارسات السياسية الجديدة. فالجسم باعتباره تناغمًا لأجزاء متفاعلة حلَّ محلّه الجسم باعتباره جهازًا، يُعرَف باسم السياسة، أو المدارس، أو الحكومة، أو الدولة. ويتم التفكير فيه على أنه بنية تتحرك الذراتُ داخلها، أو كآلية داخلية تعمل على شيء خارجي بالنسبة لها، هو الناس أو المجتمع المصري، أو العالم الخارجي. ومثل عملية الكتابة، أصبحت العملية السياسية ينظر إليها أكثر فأكثر في علاقتها بهذا النوع من الجهاز الميكانيكي، الداخلي/ الخارجي. ربما لم يكن ثمة ما يبدو أكثر مباشرة وأقل ميتافيزيقية من فكرة الآلة، مثلما ليس هناك ما يبدو أكثر مباشرة من العملية الميكانيكية للتمثيل التي نفهم عن طريقها طبيعة المعنى. لكن الآلة لا تطرأ أبدًا من تلقاء ذاتها. وما يضفي الطابع الصوفي على الآلة هو أن التفكير في شيء على أنه مجرد آلة يتضمن دائمًا شيئًا آخر مستقلاً عن الآلة؛ مثلما أن ما يضفي الطابع الصوفي على المَعرِض ــ كما اقترحت في الفصل الأول ــ هو الأثر الذي ينتجه عن عالم واقعي خارجه، عن مكان وراء عملية التمثيل. وصورة الآلة تتيح أوجه فصل أساسية معينة، رغم أنها بديهية ظاهريًا، في فهم العالم السياسي: فصل بين الآلة وبين «المادة الخام» خارجها، وكذلك بين الآلية ومن يشغِّلها. وهذه الانفصالات، التي تمرُّ دون أن تُلحَظ، هي التي يتضح أنها إشكالية. وسوف أوضِّح هذا بمثال أخير.

مثلما كانت آلاتُ الحرب والاتصال الجديدة جوهريةً بالنسبة للاحتلال البريطاني الاستعماري لمصر، كما رأينا في مستهل هذا الفصل، كانت الآلة استعارة ***Metaphor*** مفضلة بين المديرين الاستعماريين البريطانيين. وفي كتاب كرومر «مصر الحديثة» يصف نظام السلطة الاستعمارية المرة بعد المرة على أنه آلة وفي الحقيقة على أنه «واحدة من أكثر الآلات السياسية والإدارية التي عرفها العالم تعقيدًا على الإطلاق» وفصول كتاب كرومر كرَّسه لمناقشة «طبيعة الآلة» ولوصف «أجزاء الآلة» ومن أجل شرح الهدف المثالي للحكم الاستعماري، تجري مقارنات صريحة مع الآلة البخارية، حيث «ينظم المعدل الذي تدور به كل عجلة بدرجة دقيقة». وصمَّامات الأمان و «مختلف الكوابح والكوابح المضادة الأخرى

مطلوبة بوصفها ضمانات ضد الحوادث» وعمومًا يجب أن يعمل كل جزء من الآلة تحت «السيطرة التامة»[١].

يمكن اعتبار نص كرومر أحد الأعمال الرئيسية لعلم السياسة الحديث، وهو يُؤذن في لغته بنوع التعبيرات التي كان مطلوبًا من علم السياسة أن يطوِّرَها. فالسياسة تدرك ميكانيكيًا، في علاقتها بالاتزان والسيطرة، والمدخلات والمخرجات، أو بتعبير كرومر، المواد الخام والصنف المُصنَّع. كتب يقول إن المسئول الاستعماري «سرعان ما سيجد أن المصري، الذي يودُّ أن يسبكه في شيء نافع حقًا.. لا يعدو أن يكون أشدَّ المواد الخام فجاجةً». والأدوات التي يعمل بها هي التي ستحدد «امتياز الصنف المُصنَّع»[٢] ما هو سياسي هو آلة، تعمل على عالم خارجي، عالم تطرأ فيه حَيَوَات المصريين على أنها «مادة خام».

هذه الصورة للعملية السياسية تناظر كُلًا من الصورة الميكانيكية الجديدة للجسم والفهم الجديد للكتابة. الآن كان يجب فهم الكِتابة أيضًا على أنها مجرد جهاز أو أداة، مثل الجسم وبالتالي مثل آلة السياسة، جهاز اتصال يقوم برد فعل تجاه أو يعمل على عالم خارجي بالنسبة له. وعلى غرار هذا الفهم للنص، فإن سياسة العالم بوصفه مَعرضًا ستفترض الآن مسبقًا خارجها غير الإشكالي، أي العالم الخارجي خارجها والذي يشكِّل مرجعها العظيم. إلا أنه رغم أن الكتابة، والجسم، والعملية السياسية كانت كل واحدة منها بطريقة ميكانيكية، فإن كلا منها بدت أنها تشارك في طبيعة فيزيقية/ ميتافيزيقية متماثلة. وتمامًا مثلما يفترض الفهم الميكانيكي للجسم سلفًا «العقل»، أي الوعي الذي يقوم بتشغيله، الوعي اللاميكانيكي (اللافيزيقي) الذي ينقل الجسم بصورة ميكانيكية أوامره ومقاصده، فإن الكتابة الآن ستفترض سلفًا وعيًا يقوم بتشغيلها. وبالمعنى الحديث عندما، سيكون النص تمثيلاً لمؤلِّف، يكون النص مجرد آلة لمقاصده ومعانيه على نفس النحو. ومثلما أصبح الجسم الآن يُنظَر إليه على أنه مركبة يتصل العقل من خلالها مع العالم، فكذلك الكتابة سيُنظَر إليها من الآن فصاعدًا على أنها مجرد مركبة للاتصال تجعل عقل المؤلف أو حقيقته حاضرة في العالم. والسياسة، بدورها، سيُنظَر إليها على أنها آلة غامضة تجعل حاضرًا ذلك المجال المعنوي لسلطة، هي الدولة داخل العالم المادِّي للمجتمع.

(1) Cromer, Modern Egypt, 2:257, 260.

(2) ibid. 2:13.

بعد أربعة فصول من مصر الحديثة تصف مختلف أجزاء الآلة السياسية، يصل كرومر إلى وصف نفسه، القنصل العام. والفقرة التي يقدِّم فيها نفسه توضِّح هذا المفهومَ الجديدَ للسلطة إذ يقال لنا إن سلطته ميكانيكية، مثل سلطة الأجزاء الأخرى في الجهاز الاستعماري، ورغم ذلك فإنها، كما سنقرأ لا مرئية. إنها شيء واقعي، لكنه خفيٌّ يعمل من خلال الآلة لكنه يوجد منفصلاً عنها. وللتعبير عن هذه الفكرة الغريبة تتراوح الاستعارة، عند لحظة معينة في الكتابة بين الآلة والجسم «بذلنا جهدًا في الفصول الأربعة السالفة لإعطاء فكرة ما عن آلة الحكم في مصر. . » هكذا يبدأ كرومر.

«لأن هذا الوصف ناقص؛ وفي الحقيقة يكاد يكون مضلِّلاً من بعض النواحي؛ لأن الإشارة لم تَجر حتى الآن إلا إلى تلك الأجزاء من آلة الدولة التي يمكن وصف وظائفها ببعض الدقَّة. ورغم ذَلك، فهناك أجزاءٌ أخرى من تلك الآلة لا تخضع وظائفها للتعريف الدقيق، لكن وجودها واقعي رغم ذلك. وفي الواقع، فإن كون الآلة كلها تعمل بصورة جيدة أو سيئة يَعتَمد بدرجة ليست صغيرة على عمل تلك الأجزاء من الآلة التي قد تبدو، لمراقب سطحي، غير ضرورية، إذا لم تكن ضارةً بتشغيلها الكفء. إن اللامرئي، في جسم السياسة المصري عادةً ما يكون أشدَّ أهمية مما هو مرئي. وبشكل ملحوظ، في السنوات الأخيرة وُضعَت سلطة مبهمة لكنها فائقة بين يدي القنصل العام البريطاني. . [1]».

ناقش كرومر سلطة وأداء كل جزء من الجهاز السياسي على طول عدة صفحات دون أن يستخدم مرة واحدة -على حدٍّ علمي- صورة الجسم. وفي اللحظة التي يتحوَّل فيها إلى مناقشة السلطة ذاتها -السلطة المبهمة، الخفية، الفائقة لـ «المُمَثِّل البريطاني» الذي «يمثِّل» السلطة الاستعمارية ذاتها- ترتبط استعارة الآلة فجأة بالجسم في علاقته بـ «جسم السياسة» يمكن للمرء أن يتحدث عن اللامرئي. يمكن إضافة كيان منفصل إلى الجهاز الفيزيقي للجسم، هو المجال اللافيزيقي اللامنظور للسلطة ذاتها. تظهر السلطة الاستعمارية على أنها هذه السلطة الميتافيزيقية اللامرئية، لكنها «رغم ذلك واقعية» ورغم أن الاستعارة تتحوَّل من الآلة، مثل الجسم الفيزيقي، تتضمن دائمًا قوة لاميكانيكية منفصلة عنها. هناك دائمًا إلى جانب الآلة من يديرها أو «القوة الدافعة»، كما يقول كرومر، أي عمل إرادة لامرئية.

(1) ibid. 2:321, emphasis added.

ما يهم بصدد هذه اللغة ليس كيفية تمثيلها بصورة جيدة لعمل السلطة الاستعمارية. فما يثير الاهتمام هو نوع المخيِّلة التصورية التي لا بد أن تلجأ إليها كتاباتُ مثل مصر الحديثة لكي ترجع بصدًى وتُناظر الآثارَ الغربيةَ للسلطة الاستعمارية. السؤال المهم هو: أيٍّ نوع من الأشياء يجب أن تكَونه السلطة الاستعمارية أو الحديثة، إذا كان لا بد من تصورُّها على شكل آلة. فالآلة تتضمن دائمًا من يشغِّلُها ويكون مستقلاً عنها مثلما تتميز الكتابة الآن عن معنى مؤلِّفها ويتمايز الجسم الفيزيقي عن عقله. وفي كل حالة ثمة فصل مطلق بين جهاز منظور ماديٍّ وبين قصد، أو معنى، أو حقيقة تُقدَّم باستمرار من داخله. والعالم المُقَسَّم إلى مجالَين الذي كنت أصفه في هذه الصفحات، هو عالم تعمل فيه السلطة السياسية، رغم كونها ميكروفيزيقية، تعمل باستمرار بحيث تبدو شيئًا مستقلًا عن العالم الواقعي، محدثةً أثر سلطة ميتافيزيقية معينة.

●●●

الفصل السادس:

فلسفة الشيء

كان المارشالُ ليوتي *Lyautey* هو الحاكمَ الاستعماريَّ للمغرب تحت الاحتلال الفرنسي خلال أوائل هذا القرن. وقرب نهاية فترته في السلطة، وبمناسبة افتتاح خطٍّ سكك حديد ستاندارد جيج بين الدار البيضاء والرباط، قاد ليوتي مجموعة من المهندسين والصحفيين الفرنسيين في جولة بمدينة الرباط، العاصمة الاستعمارية الحديثة البناء. وكان الكاتب أندريه موروا بين الضيوف وسجل كلمات المارشال، وهي كلمات تصلح مقدمةً للنتائج التي أودُّ استخلاصها في هذا الفصل الختامي.

«سوف أشرح لكم فلسفة الشيء»، هكذا بدأ ليوتي، بينما يهبطون من القطاع في الرباط ويدخلون العاصمة الجديدة. «المباني في مجموعها تشكل مروحة. وعند مركز المروحة، في نقطة ترابطها هناك مباني الإدارة. ووراءها حيث تتسع إلى الخارج الوزارات الحكومية مرتَّبةً في نظام منطقي. أتفهمون؟ مثلاً هناك الأشغال العامة. تتلوها: الطرق والكباري، ثم المناجم وبعد الزراعة الغابات، وهذا هنا، فراغ من أجل المالية. لم يُقَم المبنى بعد، لكنه سوف يُحشَر في موضعه المنطقي» وقاطعه أحد الضيوف بسؤال: «سيدي المارشال، لماذا هذا الكشك؟» فأجاب ليوتي بقوله: «ذاك؟ إنه لأجل بيع الخرائط»[١].

كان على المدينة الاستعمارية أن تكون معبِّرةً بصورة لا لَبسَ فيها. وكان على تخطيطها ومبانيها أن تمثِّل، بعبارات المهندس المعماري الذي بناها «عبقرية النظام، والتناسب والتفكير الواضح للأمة الفرنسية»[٢]. وكنسق للتعبير السياسي، بد أن كل مبنى في المدينة يمثِّل شيئًا أبعدَ، ولغة ليوتي في تسمية المباني تُسمَّى في الواقع بدلاً من ذلك هذا الشيء الأبعد «هنا الأشغال العامة تتلوها: الطرق والكباري. .» ومنهجُ البناء والتسمية جَعَل حاضراً أمام الزوار نظامَ السلطة الاستعمارية ومؤسساتها. وبعدها حين دخلوا وزارة «الغابات»، بدا أن الهواء مُضَمَّخ «برائحة خشب الأرز الخفيفة» بهذا الكمال كان المبنى يمثل التجريد الأشمل الذي يدل عليه مع وجود الحاكم الاستعماري كدليل لنا، فكأننا عدنا لندخل إلى المَعرِض العالمي.

لم يكن التشابه بين المَعرِض العالمي وبين المدن الجديدة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

(1) Andre Maurois, Lyautey, pp. 319-20.

(2) Janet L. Aabu - Lughod, Rabat: Urban Apartheid in Morocco (Princeton: Princeton University Press, 1980), P. 152.

أمراً عارضًا ولم يَغب عن ملاحظة الكُتَّاب المحلِّيِّين. فكلاهما -المَعرض والمدينة- بُنِيَ كتعبيرات سياسية، تعليمية في أسلوبها، وكلاهما استلزم أن يكون الفرد مُشاهداً خاشعًا ومحبًا للاستطلاع، سائحًا بحاجة إلى دليل سياسي وخريطة. وكان هناك تشابهات خاصة عديدة. ففي حالة اسطنبول، أولى مدن الشرق الأوسط في إقامة حي أوروبى الطراز كبير، كان يُقصَد من المدينة الجديدة أن تكون صراحة «نموذجًا» لبقية العالم العثماني، وقد أشرف على إنشائها سعادتلو كامل بك، الذي اكتسب خبرته بالإشراف على إنشاء قسم العرض العثماني في مَعرض باريس العالمي[1].

أما التشابه بين مدن كالرباط وبين المَعرض العالمي فلم يكن شيئًا مقصوراً على مباني الإدارة الاستعمارية الفرنسية، مثلما لم يكن ما هو معروض مجرد سلطة استعمارية. ففي داخل القنصلية الألمانية في الدار البيضاء، على سبيل المثال، يجد المرءُ «عناصرَ تنظيم تجاريٍّ مرموق: عَيِّنات من كل شيء يمكن للرايخ أن يُنتجَه، كانت القنصلية مكلَّفة بعرضه على التجَّار المغاربة؛ وكذلك عيِّنات من المنتجات التي يريدها المغرب، كانت تُرسَل إلى صنَّاع في ألمانيا قادرين على إنتاجها». وخلف تلك المباني الرسمية، علاوة على ذلك، كانت المقاهي الأوروبية. وإعلاناتها، وبطاقات بريدها للبيع عن «المدينة العربية» وقد شكا كاتب مصري عند مطلع القرن من أن أوروبا كانت تحول الشرق كله إلى «مَعرض»، تعرض فيه كل أنواع المنتجات التجارية الأوروبية[2]. وقد منح ليوتي نفسه لقب «كبير الرحَّالة التجاريين في المحميَّة»، وفي عام ١٩١٥، وبعد أن رأي ما فعلوه بالقنصلية الألمانية، نظم مَعرضًا تجاريًا في الدار البيضاء، وفي العام التالي مَعرضًا تجاريًا في فاس. ويقال لنا إن أثر هذه العروض التجارية على السكان المحليين كان غير عادي:

مثلما «حدث لأحد الزعماء المُتَمرِّدين في الجبهة الشمالية الذي كان يواصل مقاومة عنيدة للجنرال هنريز، أن سمع وصفًا للمَعرض ووقع في أسر حب استطلاع لا يُقاوَم. فطلب عقد هدنة، وترخيصًا للذهاب إلى هناك ثم مواصلة المقاومة ضدنا بعد ذلك. وتمت الموافقة على

(1) Steven T. Rosenthal, Municipal reform in Istanbul 1850-1870: the impact of tanzimat on Ottoman affairs" (ph.D. dissertation, yale University, 1974), pp. 52-66.

(٢) محمد فريد وجدي، الإسلام والمدنية، أو، تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية (القاهرة: طبعة ٢، بدون تاريخ، ١٩٠٤؛ طبعة ١، المطبعة العثمانية ١٨٩٨)، ص٤.

هذا الطلب رغم أنه كان يبدو غريبًا وغيرَ مقبول واستُقبِل بترحيب حارٍّ، وبعد الزيارة استسلم هو وقبيلته[1]».

أن يستسلمَ ويصبحَ مواطنًا للعالم المَعرِضي ذاك يعني أن يصبح مستهلكًا للسلع والمعاني.

● **الحاجة إلى ما هو شرقي** ***The need for the oriental***

في نظام عالم مَعرِضي، مثل الرباط مدينة ليوتي، بدا أن كل مبنى وكل شيء يمثل معنًى أو قيمةً أبعدَ، وبدا أن هذا المعاني تقف منفصلةً بوصفها مجالاً للنظام والمؤسسات، وفي الحقيقة، بوصفها نفسَ مجال ما هو سياسي. إلا أن أثر المعنى، كما يمكن أن نتوقع من مناقشة اللغة من الفصل السابق، لم ينشأ فعلاً من كل بناء أو شيء في ذاته بل من النسيج المتصل للمباني والأشياء الذي يطرأ فيه كل بند مفرد. هكذا فرغم أن «المالية» لم تُبنَ بعد، فإنها كانت موجودة فعلاً «كموضع منطقي» يسير في عملية الإقحام. ولخلق أثر مجال للمعنى، كانت هذه العملية الاختلافية ستحدد كل فراغ وكل فجوة. وكان لها أن تمتد عبر المدينة بمجملها، وتضم حتى «المدينة المحلية» المصوَّرة على بطاقات البريد الأوروبية.

لأول وهلة، كان يبدو أن أحياء الأهالي، الأقدم للمدينة مستبعدة من النظام الاستعماري الجديد. وحين شاهد ضيوف ليوتي الشارع الرئيسي للدار البيضاء بدا لهم غيرَ متوازن بمنازلَ واطئة غير منتظمة على أحد جانبية، ومبان عالية على الجانب الآخر «بالضبط» يجيبُ ليوتي «فإلى اليسار ترَون واجهةَ البلدة القديمة. . إلى اليمين، واجهة البلدة الأوروبية، ممتلكات كبيرة على الطراز الفرنسي»[2]. وفي القاهرة خلال الفترة الاستعمارية، أصرَّ الخبراء الفرنسيون الذين يناقشون جماليات *Esthetique* الأحياء الحديثة على استبعاد مماثل للجزء الأقدم من المدينة. لم يمكن إجراء أي إعادة تنظيم للجزء الأقدم، وإذا كان لأي شيء أن يُبنَى هناك، كما قالوا «فيجب أن يكون شرقيًا» فالبلدة العربية، كما شرحوا.

«يجب الحفاظ عليها لتبيِّن للأجيال القادمة كيف كانت مدينة الخلفاء السابقة، قبل أن تُبنَى بمحاذاتها مستعمرةٌ «كُوزمُوبُوليتَانيَّة» هامة منفصلة تمامًا عن حيِّ الأهالي. . . هناك مدينتان بالقاهرة، المدينة الحديثة، الأكثر جَاذبية بما لا يقاس، والمدينة القديمة التي يبدو مُقدَّرًا لها أن

(1) Maurois, Lyautey, P. 252-3.

(2) Maurois, Lyautey, P. 316.

يمتدّ احتضارها ولا تُبعَث أبدًا، لأنها غير قادرة على الصراع ضد التقدُّم وعواقبه الحتمية. إحداهما قاهرة الفنَّانين والأخرى لأنصار الصحة العامة والحداثة[١]».

وهكذا فرغم أن النظام الجديد بدا للوهلة الأولى أنه يستبعد البلدةَ العربيةَ، فإنه يشملها بمعنًى أوسعَ. فالاستعمار لم يتجاهل أيَّ جزء من المدينة، لكنه قسَّمها إلى قسمين، الأول أصبح مَعرضًا والثاني، وبنفس الروح، مُتحَفًا[٢].

ويجب أن يُلاحَظ أن هذا «الحفاظ» على «قاهرة الفنَّانين» الزاهية الألوان كان الدفاع عنه يجري بعد أن زاد سكان المدينة بنسبة سبعين بالمائة خلال السنوات الخمس والعشرين الأولى للحكم الاستعماري. ونَتَج أكثرُ من ثلثي هذه الزيادة بسبب الهجرة الداخلية، بما في ذلك حركة الفقراء من بلدان وقرى الريف إلى القاهرة، حيث كان معدَّل تزايد السكان نحو ضعف المعدَّل للبلاد ككل[٣]. كذلك كان هناك حركة للسكان داخل المدينة، حيث كان وصول المستوطنين الأوربيين، وأوْرَبَة الأحياء التي يشترون فيها ممتلكات، وارتفاع الإيجارات، يدفعون الفقراءَ أكثر فأكثر إلى الشوارع المزدحمة إلى ما يُسَمَّى بـ«المدينة القديمة»، ومع ازدياد الفقر، وسوء التغذية والبطالة، سرعان ما أصبحت هذه الأحياء «الشرقية» وغيرها من الشوارع الخلفية حيث يجد الفقراء مكانًا للعيش، أصبحت أكثر ضيقًا وتهالكًا. «إن الطبقات الأفقر تزدحم أكثر فأكثر في «أحياء بائسة» من أسوأ نوع» هكذا كتبت الإجيبشان جازيت *Egyptian Gazette* في افتتاحية صدرت في فبراير عام ١٩٠٢. «ولا تُبنى منازل جديدة لإسكانهم ويقلِّلُ الإيجارُ المتزايدُ باستمرار من أعداد البيوت التي ما زالت في متناولهم. ومن ثَمَّ، ففي الطرق الجانبية، والشوارع الخلفية لكل أحياء البلدة، وكذلك في الضواحي، ثمة عدد متزايد باستمرار من المنازل تتكوَّم فيها الأُسَر سويًا بأعداد وفي ظل شروط تجعل من هذه

---

(1) Henri pieron, Le caire: son esthetique dans la ville arabe et dans la ville modern; L'Egypte Contemporaine 5.

(٢) انظر مناقشة هذا الموضوع في- Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Abu-Lughod, Rabat, pp. Societ in the Modern Arab World, pp. 192-214, 131-95.

(٣) طبقًا لما تذكره جانيت أبو لغد، فخلال العقد الأول من القرن العشرين كان مالا يزيد عن حوالي ٣٠٪ من نحو القاهرة السكاني راجعًا إلى زيادة الطبيعية. والباقي كان أكثر من ثلثه راجعًا إلى الهجرة الداخلية الفلاحية وحوالي الثلثين إلى تدفق الأوربيين. (cf. Cairo: 1001 years of the city victorious, pp. 111-5).
Jusin McCarthy, 'Nineteenth-Century Eyptian population"Middle East Journal 12 (1976) 31. Cited in Bent Hansen, prices wages and land rests: Egypt 1895-1913):31

الأماكنَ المقابلَ الدقيقَ للأحياء البائسة في أوربا وأمريكا[١]» في ظل هذه الظروف، لم يكن الجدال حول ضرورة إبقاء بلدة الأهالي «شرقية» يعني الحفاظ عليها ضد ضعف النظام الاستعماري. كان ما هو شرقي من خلق ذلك النظام، وكان ثمة حاجة إليه حتى يوجد مثل هذا النظام. ومن الناحية الاقتصادية وبمعنًى أوسعَ، كان النظام الاستعماري يعتمد على خلق واستبعاد نقيضه في آن واحد.

في فقرة شهيرة من كتاب «معذَّبو الأرض»، يصف فرانز فانون *Frantz Fanon* العالَمَ الاستعماريَّ بأنه «عالَم مُقسَّم إلى حيِّزَين، . . . عالم مقطوع إلى جزءين» ويمكن لوصفة لتقسيم المدينة الاستعمارية إلى حي أوروبي وحي محلي أن يلقي الضوء على المعنى الأوسع الذي يعتمد به الحي الاستعماري على نقيضه الشرقي.

«بلدة المستوطن متينة البناء، مصنوعةٌ كلها من الحجر والصلب. إنها بلدة زاهية الإضاءة؛ الشوارع مكسوَّةٌ بالأسفلت، وصناديقُ القمامة تبتلع كلَّ المخلفات، لا تُرَى ولا تُعرَف ولا يجري التفكير فيها. وأقدام المستوطن لا تُرى أبدًا اللهمَّ إلا في البحر؛ لكنَّك هناك لا تكون أبدًا قريبًا بما يكفي لتراها. وأقدامه تَحميها أحذيةٌ قوية رغم أن شوارع بلدته نظيفة ومُعبَّدة، بلا حُفَر ولا أحجار. بلدة المستوطن بلدَة جيدةُ التغذية، بلدة رائقة المزاج؛ مَعدَتُها ممتلئةٌ دومًا بالأشياء الطيبة. بلدة المستوطنين هي بلدة البيض، بلدة الأجانب.

أما بلدة المُستَعمَرين أو على الأقل البلدة المحلِّيَّة، قرية الزنوج، المدينة المعزل، فهي مكان سيء الصِّيت، يسكنها رجال ذوو سمعة شريرة. يُولَدون هناك، ولا يهمُّ كثيرًا أين وكيف؛ ويموتون هناك، لا يهمُّ أين ولا كيف. إنها عالم بلا اتِّساع؛ والناس هناك يعيشون فوق رؤوس بعضهم، وأكواخهم مبنية الواحد فوق الآخر. البلدة المحلِّيَّة بلدة جائعة، تموت جوعًا للخبز، واللحم، والأحذية والفحم، والضوء. البلدة المحلِّيَّة قريةٌ زاحفةٌ، بلدةٌ راكعةٌ، بلدةٌ تَلَغ في الرَّوث إنها بلدة الزنوج الأقذار والعرب الأقذار. والنظرة التي يلقيها الشخص المحلِّي على بلدة المستوطَن هي نظرةُ شهوة، نظرةُ حسد، تعبِّر عن أحلامه في الامتلاك، كل أشكال الامتلاك: أن يجلسَ على مائدة المستوطن، وأن ينَامَ في سرير المستوطن، مع زوجته إن أمكن[٢]».

---

(1) Cited in Bent Hansen, prices, wages, and land rents: Egypt 1895-1931; working papers in Economics, No. 131, Department of Economics, University of California, Berkeley, October 1979, pp. 34-35.

(2) Frantz Fanon, the Wrectched of the Earth, trans. Constance Farrington, (Harmondsworth: Penguin Book, 1979). PP. 29-30.

تلتقط كتابة فانون تأثيرَ الفصل الاستعماري بالانتقال بين قاموسين وبين منظورين. فكل منطقة تُوصَف باستخدام لغة ووجهة نظر مَن هم خارجها. ترى بلدة المستعمر من خلال عيون أولئك الذين قاسوا الاستعمار، أولئك الذين يعد المستعمر بالنسبة لهم شَخصًا لا يُرَى أبدًا وقدماه حافيتان. أما البلدة المحلِّيَّة فتُوصَف بعبارات مخاوفَ المستعمرين وتعصباتهم، التي تمثِّل أولئك الذين يستبعدونهم بوصفهم الصورة السالبة لصورتهم همَ عَن أنفسهم: فالأهالي مزدحمون معًا كالحيوانات، وهم يزحفون أو يركعون مثل العبيد، وليس لديهم كبح جنسي. ووَصفُ عملية الاستبعاد من خلال عيون من يمارسون الاستبعاد يحاكي ــ في نفس أسلوب الكتابة ــ شيئًا من طبيعة هذا الاستبعاد. فهُويَّة المدينة الحديثة يخلقها ما تُبقيه خارجها. وحداثتها شيء متوقف على استبعاد نقضيهاَ. ولكي تَحدِّدَ نفسَها على أنهاَ مكان النظام، والعقل، والاحتشام، والنظافة، والحضارة والسلطة، لابد أن تمثِّل خارجها ما هو لا عقلي، وغير منظم، وقذر، وشَبَقي، وهمجي، ومُهدَّد. والمدينة تستلزم هذا «الخارج» لكي تقدِّم نفسَها، لكي تؤسِّسَ هُويَّتَها الفريدة، غير الفاسدة. هذه التقنية في تأسيس هُويَّة المرء على أنقاض وبالنسبة إلى آخر هي ما يحلله إدوارد سعيد *Edward Said*، في سياق ثقافي وسياسي أشمل، على أنه «الاستشراق». بهذا المعنى يجب أن تظل البلدة المحلِّيَّة «شرقية».

لكي تمثِّل نفسها على أنها حديثة، تعتمد المدينة على الإبقاء على الحاجز الذي يُبقي الأخرى خارجًا. هذا الاعتماد يجعل الخارج ــ الشرقي ــ جزءًا متكاملاً من المدينة الحديثة، بصورة متناقضة. فنظام المدينة لا يقف عند حدود البلدة الحديثة، كما اعتقد ضيوف ليوتي. فالحدود هي شيء تُبقيه المدينةُ داخلها، بواسطة تنظيم مستمرٍّ هو مصدر هُويَّتها المنظمة إلا أنها تبدو وكأنها تُخُوم النَظام نفسه. والمدينة، في هذا التحليل يمكن أن تعتبر مَثَالاً على التناقض القائم في الحفاظ على أي نظام سياسي حديث، على أي هُويَّة ذاتية حديثة.

• تعريفٌ واسعٌ

في نفس فترة إنشاء عواصمَ استعمارية مقسمة، كان يجري عملُ فصلٍ مماثل على نطاق عالمي، على شكل «انقطاع» ثقافي وتاريخي بفَصل الغرب الحديث، كَمكَان للنظام، والعقل، والسلطة، عن العالم الخارجي الذي كان الغرب ماضيًا في عملية استعماره والسعي إلى السيطرة عليه[1]. «طالما أننا نعرف أي شيء يستحق اسم التاريخ، فإن هذا الانقطاع

(1) See Edward W. Said, Orientalism.

موجود»، هذا ما أعلنه رئيسُ المؤتمر الدولي للمستشرقين المنعقد في لندن عام ١٨٩٢[1]. أما البروفيسور تيلور *Tylor* فقد شرح بشكل أدقّ، في خطابه الافتتاحي كرئيس للقسم الأنثروبولجي الجديد للمؤتمر أنه «في التعريف الواسع الذي يتبناه هذا المؤتمر، يبلغ العالمُ الشرقيُّ أقصى حدوده. إذ يضم قارةَ آسيا، ويمتدُّ عبر مصر ليغطى أفريقيا، وإلى أوروبا ليغطى تركيا واليونان. .»[2] وقد نقلت الصحافةُ الدوريةُ المحليةُ في مصر تفاصيلَ أعمال المؤتمر. وأُعيد نشر تعريف البروفيسور تيلور بأكمله، وأضاف محرر مصري مندهش هذا التعليق «وكأن العالمَ منقسمٌ إلى قسمين»[3].

كان تقسيم العالم إلى قسمين جزءًا جوهريًا من العملية الأوسع لدَمجه في الاقتصاد العالمي الأوروبي وفي النظام السياسي الأوروبي. فقد ضم جمهور الرئيس، بين نواب رئيس المؤتمر، وليام جلادستون *William Gladstone*، الذي نَفَّذت حكومتُه غزوَ مصر احتلالها، واللورد دوفرين *Dufferin* المهندس الأول لسياسة بريطانيا الاستعمارية في البلاد وآخرين كثيرين «كل هذا العدد من الرجال العمليين»، كما لاحظ الرئيس بحرارة «كل هذا العدد من رجال الدولة والحكام، ومديري البلاد الشرقية»[4]. وإلى هؤلاء المديرين الاستعماريين وصانعي السياسة كان يتجه تنظيم الاستشراق. «من المذهل ببساطة التفكير في البضعة آلاف من الرجال الإنجليز الذين يحكمون ملايين الكائنات البشرية في الهند، وفي أفريقيا وفي أمريكا، وفي أستراليا» هكذا قال الرئيس وبعد شكر الراجات والمهراجات الهنود التسعة الذين جمعوا المال من أجل المؤتمر على كرمهم، دعا إلى تعاون أوثقَ بين من يدرسون الشرق ومن يديرونه. فقال إن فتح الأمم الشرقية شيء، لكن «فهمها شيء مختلف تمامًا» واختتم قائلاً إن المزيد من فهم الشرق سوف يؤمِّن «التفوق التجاري لإنجلترا» ويُمكِّن «الحكامَ والمديرين الشبابَ الذي يرسلون إلى الشرق كل عام» من إقامة «علاقات حميمة مع الناس الذين يجب أن يحكموهم»[5].

(1) International Congress of Orientalists, Transactions of the Ninth Congress, London, 5-12 September 1892, ed. E. Delmar Morgan, 1:8.

(2) ibid. 2:805.

(٣) المقتطف ١٧ (١٨٩٣) ٨٨، أوردته Nadia Farag, al - Muqtataf 1876-1900; a study

(4) International Congress of Orientalists, Transactions of the Ninth congress, 1:35.

(5) ibid. 1:36-7.

لم يكن ما يقدِّمه الاستشراقُ مجردَ معرفة تقنية باللغات، والمعتقدات الدينية ومناهج الحكم الشرقية، بل سلسلةً من الاختلافات المطلقة يمكن فهم ما هو شرقي وفقًا لها على أنه في ما هو أوروبي. وهذه الاختلافات لم تكن هي الاختلافات القائمة داخل ذات، يمكن أن تفهم على أنها هُويَّة منقسمة دائمًا؛ بل كانت الاختلافات القائمة بين ذات وبين نقيضها، النقيض الذي يجعل ممكنًا قيامَ ذات خياليَّة، غير منقسمة. كان الشرق متخلفًا، لاعقليًا، وغيرَ منظَّم، ومن ثمَّ بحاجة إلى النظام والسلطة الأوروبيين: كانت سيطرة الغرب على العالم غير الغربي تعتمد على هذه الطريقة في خلق «غرب»، في خلق هُويَّة ذاتية غربية متفردة. مثل «البلدة العربية» خُلق الشرقُ بوصفه الخارجَ الظاهريَّ للغرب؛ ومثلما مع المدينة الاستعمارية، فإن ما هو خارجي بصورة متناقضة ما يجعل الغرب ما هو عليه، هو الجزء المستبعَد لكنه المتكامل من هُويَّته وسلطته.

ويمكن ذكر أمثلة أخرى على هذا المنهج المتناقض للنظام فهو يساعد، على سبيل المثال، على إنتاج هُويَّة وسلطة دولة / أمة «فردية». ويمكن للمرء التفكير في حالة معينة في الشرق الأوسط الحديث، حالة دولة يتوقف وجودها على الإبقاء على اختلاف جذري بينها وبين هُويَّة مَن هم خارجها. لا بدَّ للخارج أن يُمَثَّل على أنه سلبي ومهدَّد بالخطر، كمنهج للإبقاء على المعنى والنظام في الداخل. والخارج، بهذا المعنى، هو أحد جوانب الداخل. إلا أنه عند الفحص الأكثر دقة، نجد نفس التعارض يعمل داخل الدولة بين ما ينتمي إلى الخارج وما ينتمي إلى الداخل. والسلطة والهُويَّة الذاتية للدولة / الأمة، مثلها مثل سلطة وهُويَّة المدينة والعالم الاستعماري، ليستا مفهومين مستقرَّين، بل حدود داخلية للفصل المراتبي الذي يجب مراقبته باستمرار.

والتناقض الذي وصفتُه ليس شيئًا قاصرًا على السياسة الاستعمارية أو السياسة الحديثة. بل على العكس فأساليب النظام المحلية التي حاولتُ وصفَها في الفصل الثاني تكشف عن نفس التناقض. ففي إثنوجرافيا بيير بورديو *Pierre Bourdieu* عن المنزل القبائلي(*) وجدنا تقابلات من قبيل الداخل / الخارج، والذكر/ الأنثى، تميل دومًا إلى الانعكاس والانهيار على أنفسها. ويمكن شرح ما يسمى بالنظم السياسة التجزيئية بالنسبة لعلاقتها بنفس هذا التناقض: فهُويَّة الجماعة السياسية ليست محددة كحدٍّ جامد يضم مَن بداخله. فالداخل

(*) نسبة إلى قبائل البربر في الجزائر والمغرب - م.

يعتمد على تعيين خارج له، ولا يوجد إلا في علاقة مع خارج معين. الهُويَّة السياسية، إذن، لا توجد أبدًا في شكل ذات أو مجتمع داخليٍّ مطلق بل توجد دومًا كعلاقة منقسمة فعلاً لذات/ آخر. وهذا يعني أنَّ الهُويَّة السياسية ليست أكثر تفردًا أو إطلاقًا من هُويَّة الكلمات في نسق كتابة. ومثلما أن خصوصيةَ الكلمات، كما رأينا، هي مجرد أثر للاختلافات التي تنشئ اللغة، فإن الاختلاف ينشيء الهُويَّة السياسية والوجود السياسي[1]. وليس ثمة «وحدات» سياسية، ليس ثمة ذوات ذَرِّيَّة غيرَ منقسمة؛ بل مجرد علاقات أو قوى أو اختلاف، تتشكَّل منه الهُويَّات كشيء منقسم على ذاته ومشروط دومًا.

إذن، ما الفرق الذي يجلبه الاستعمار؟ ما الذي يميِّز نظامَه السياسي الحديث؟ واضح أن الجواب ليس الانقسام، في ذاته إلى ذوات وآخرين. بل هو أثر ما يبدو استبعادًا للآخر تمامًا من الذات، في عالم منقسم تمامًا إلى اثنين وتأسيس هذا الاختلاف المطلق ظاهريًا هو، في الحقيقة، تغلُّبٌ على أو إغفال، للاختلاف. ومثلما في مثال المدينة الاستعمارية، فإنه عن طريق إقامة حدٍّ يستبعد ما هو شرقي، أي الآخر، من الذات، تكتسب مثل هذه الذات نظافتها الظاهرية، ونقاءها، وهُويَّتها غير الفاسدة وغير المنقسمة. الآن لا تعود الذاتُ منقسمةً على نفسها، لا تعود مشروطةَ، لا تعود شيئًا رُتِّبَ نتيجةَ الاختلافات؛ بل تبدو، بدلاً من ذلك، كشيء ذاتي التشكُّل، وأصيل وما يُغفَل في إنتاج هذا الأثر الحديث للنظام، هو اعتماد مثل هذه الهُويَّة على ما تستبعده. ما يُنسَى هو أن حدود الخارج، كما رأينا لتوِّنا، هي بهذا المعنى شيء متكامل، شيء داخلي. لكن كيف يتحقق هذا الإغفال، هذا النسيان، في النظام الاستعماري؟

الإجابة الأولى يمكن أن تكون أن الاستعمار الحديث كان مؤسَّسًا على قوة تمثيل هائلة النموِّ، وهي قوة أتاحت تثبيتًا ومراقبة غير مسبوقَين للحدود، قوة غير مسبوقة لتصوير ما يقع «خارجًا» فخلال الاحتلال الاستعماري لمصر عام ١٨٨٢، كما ذكرت في الفصل الخامس، تم التنسيق بين كل من السكك الحديدية، والسفن البخارية، والتلغرافات، ومراسلي الصحف، والتقارير الرسمية، والمصوِّرين، والفنانين، وبطاقات البريد المرسلة من الجبهة. وأتاح التنسيق إنتاج وإرسال صورة مستمرة للسلطة الإمبريالية البريطانية إلى أوروبا، وصورة معادلة في تأثيرها للمصريين المتخلفين والواقعين في الفوضى. بهذه الطريقة، أمكن ترتيب، وتعميم،

(١) مثلما في الفصل الخامس، فإن هذه الحجج مدينة بالفصل لعمل جاك ديريدا.

واستهلاك الحقيقة الهائلة للاستعمار ، أي وصفه وتبريره معًا ، وكانت حقيقةُ الاستعمار متطابقةً مع صور الواقع الموجودة عن الشرق والمطوَّرة في الأدبيات الشعبية والمدرسية لاستشراق القرن التاسعَ عشرَ ، الذي ناقشتُه في الفصل الأول . هذه الصورة ، بدورها ، أُرجعَت إلى العمل الضخم وصف مصر *Description d'egypte* الذي أُنتج خلال الفترة السابقة للاحتلال الأوروبي لمصر بقيادة نابليون . بحلول نهاية القرن التاسعَ عشرَ ، كما أوضح إدوراد سعيد ، أصبحت المعرفةُ بالشرق خبرةً مصوغةً في مؤسسات في مراكز الإدارة الاستعمارية ، وفي وزارات الحكومة ، وفي الجامعات . هذه الخبرة مضافة إلى صور الشرق في الكتابات الشعبية والتسلية ، والصحافة والتقارير الحكومية ، وكتب الإرشاد السياحي ، وكتب الرحلات المصورة ، وذكريات المسئولين الاستعماريين ، أصبحت تشكِّل حقلَ خطاب واسعٍ ، مسرحًا ضخمًا أو مَعرضًا للواقع . وفي داخل هذه الآلة المسرحية ، أمكن إنتاجُ تمثيلات راقية لـ «موضوعات» السلطة الاستعمارية .

وقبل أن أستمر في متابعة سؤالي عما يتميز النظام والهُويَّة / الذاتية للسياسة الحديثة ، قد يستحق الأمر عناء ذكر شيء عن تغلغل آليات الواقع هذه بتذكُّر المدى الذي أُعيد به إنتاج حقائق الاستشراق في الجدال السياسي داخل مصر تحت حكم البريطانيين . وقد ناقشت بالفعل ، في الفصل الرابع ، كيف أن تمثيلات استشراقية من قبيل الأخلاق المصرية ، ووضع النساء في الإسلام وسلطة العادة والخرافة قد تلقفتها الكتابة المصرية واستراتيجيات التعليم المدرسي الحديث باعتبارها قضايا سياسية أساسية ، كذلك ذكرت العملية التي عن طريقها دخلت إلى الحياة السياسية المصرية كتابات بعض أكثر المستشرقين الأوربيين شعبية وعنصرية ، مثل جوستاف لوبون . وكان البريطانيون أنفسهم نشطاء في تشجيع وتمويل انتشار الأفكار الاستشراقية في مصر وقد عملوا خصوصًا مع كُتَّاب من الطوائف المسيحية بلبنان ، تعلَّموا على أيدي المبشرين الأمريكيين في بيروت ، وكانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن الطريقة الوحيدة لمنافسة الغرب هي التعلُّم منه ، ولهذا السبب ولأسباب أخرى كانوا يفضِّلون الاستعمار الأوروبي على الحكم التركي المحلي . وقد دعم البريطانيون سرًا صحافةً يوميةً وشهريةً في مصر ، يحرِّرها أولئك الكُتَّاب ، كما نظَّموا إنتاج الكتب المدرسية للمدارس الحكومية الجديدة والنتيجة ، كما سأصف بإيجاز ، هي التغلغل المتصل للموضوعات الاستشراقية في كتابات الشرق الأوسط .

● تَخَلُّفُنا الراهِن. *Our present backwardness*:

«وقد أُطلق على المصريين والسوريين لقبُ شرقيين وعلى الأوروبيين لقبُ غربيين مع أن أفريقية جنوبي أوروبا. فكيف يصح هذا الإطلاق؟» هكذا سأل قارئٌ كتب إلى صحيفة المقتطف المصرية عام ١٨٨٨ «مع أن ممالك أوروبا كلها أقرب إلينا من بلاد الصين، وأهلها أعلَقُ بنا نسبًا من أهالي الصين؟» فأجاب المحرر أن ذلك قد حدث لأن من يدرِّسوننا «يسمون أنفسهم أرينتالست»[(١)] وبعد خمس سنوات حين تصادف أن عرف شخصيًا بعض المستشرقين البارزين في زمنه، أصبح المحرر مستعدًا لقبول الشرق[(*)] بوصفة صورة ذاتية. «إننا نحن الذين وضعنا أنفسنا في هذا الموضع. وهناك شيء يوحِّد بيننا جميعًا في الشرق: عظمتنا الماضية وتخلُّفُنا الراهن»[(٢)(**)].

(١) المقتطف ١٢ (١٨٨٨): ٣١٦ أوردته: Nadia Farag, al-Muqtataf, P. 243. .

(*) شرق المستشرقين (المترجمين).

(2) Al-Muqtataf 17 (1893): 88 cf. sadik Jalal al-Azm, Orientalism and Orientalism in reverse Khamsin 8 (London: Ithaca press, 1981), pp. 5-26.

(**) علامات التنصيص الأخيرة تتضمن عبارات المؤلف وليس نص المقتطف (المترجم) لا بد هنا من الإشارة إلى الحرية وأحيانًا الخلط في تعامل المؤلف مع المراجع العربية لاستنطاقها بما يريد قوله رغم أنها قد تقبل التفسير العام الذي يقدمه لها. ويجب أن نرجع ذلك في أحسن الحالات، إلى اعتماده على ترجمات للمراجع وليس على الأصل. لكن الخلط هنا (هوامش ١٠، ١٩، ٢٠) لا يمكن أن يرجع إلى الترجمات وحدها. فالمقتطف لم تورد تعريف تيلور بل أوردت خطابي ماكس موللر وجلاديستون في موضعَين مختلفَين. ولم يأت اندهاش المحرر المصري تعقيبًا على أيٍّ منهما (هامش ١٥). كذلك يقف سؤال القارئ «قد أطلق على المصريين. . .» عند حدود جملة واحدة ألصقت بها جملة أخرى من مقال آخر. كذلك ليست إجابة المحرر هي الواردة هنا، بل إنها مأخوذة من نفس المقال (هامش١٩). أما العبارة الأخيرة (هامش ٢٠) فإعادة صياغة موجزة لنفس المقال الذي ورد بمناسبة أخرى هي انتخاب الإنجليز لرجل هندي نائبًا في مجلس النواب. وإليك بداية المقال الوارد في مجلس ١٧ صفحة ٨٨ من المقتطف والمشار إليه في الهامشين (١٥)، (٢٠): «جرت عادتنا وعادة أكثر الكتّاب في مصر والشام أن نفاخر الأوربيين بارتقاء الرجل من أهالي الصين كما نفاخرهم بارتقاء رجل منا كأننا نحسب الصيني نسيبًا والأوربي غريبًا مع أن ممالك أوروبا كلها أقرب إلينا من بلاد الصين وأهلها أعلَق بنا نسبًا من أهالي الصين والهند وأكثر بلدان المشرق بل أننا إذا ذكرنا الجزائر ومراكش حسبناهما من الشرق وهما أبعد إلى الغرب من كل ممالك أوربا كأننا نريد بالشرق ممالك آسيا وإفريقية التي كان العمران ضاربًا أطنابه فيما ثم أخنَي عليها الدهر وطوحت بها الأيام وبالغرب ممالك أوربا وأمريكا التي رقَت مراقيَ العمران في هذا الأزمان. ومهما يكن من الأمر فهذا المعنى قد شاع الآن وتناقله الكتّاب وجروا عليه كأنه حقيقة مقررة. فترى الباحثين في أحوال جميع الشعوب المتكلمة بالعربية والفارسية والهندية والصينية واليابانية يسمون أنفسهم أرينتالست =

ويمكن إعطاء مثال على الطريقة التي نُشر بها هذا النوع من فهم الذات الشرقي بحالة الكاتب جورجي زيدان، وهو مسيحي لبناني عاش في مصر خلال فترة الاحتلال البريطاني. فقد كُلِّفَ زيدان بوضع كتابَين مَدرَسيَين للاستخدام في المدارس الثانوية الحكومية الجديدة هما «تاريخ مصر الحديث» (١٨٨٩)، «التاريخ العام» (١٨٩٠)[1]. كذلك ألَّف كتابًا من خمسة مجلدات هو تاريخ التمدُّن الإسلامي، على أساس قراءات واسعة للمؤرِّخين العرب ــ قبل المحدثين ــ ولكن كذلك، وبجهده الخاص، على أساس نصف دستة من الدراسات الأوروبية عن الإسلام، كان أولها (*La civilization desarabes* حضارة العرب) لجوستاف لوبون. ومستقيًا من هذه المصادر، أوضح زيدان أن «تاريخ الإسلام . . . ، يتضمن تاريخ العالم المتمدِّن في العصور الوسطى»[2]. وقد وصف زيدان فترة الخلفاء الراشدين بأنها أعلى أطوار الحضارة الإسلامية، ومَثَّل كلَّ فترة لاحقه، من الخلافَتَين الأموية والعباسية فصاعداً، باعتبارها مرحلةً تاليةً للتدهور. وكان هدف الكتاب أن يوضِّح بالنسبة لكل مرحلة الأسبابَ «السياسية» للتدهور، ونتائجَه الثقافية.

هذه النظرة للتاريخ كتطور في خطٍّ واحد لا يمثِّل فيه الإسلام سوى «حلقة وصل» في التشكُّل

= أي شرقيين ومَجمَعهم مؤتمر الشرقيين أو مؤتمر علماء اللغات الشرقية ويتكلمون في مجتمعاتهم على الشعوب التي تتكلم هذه اللغات كما ترى من خطبة الأستاذ مكس ملّر التي أدرجناها في الجزء الماضي.

ولقد أحسن الأستاذ مكس ملّر في نفيه وجود الفاصل بين الشرق والغرب وإثباته أنهما كانا متصلين من قديم الزمان. وحبَّذا لو اقتدى به جميع الكُتَّاب ورجال السياسة فحسبوا الناس كلهم إخوة متكافئين في الحقوق.

ولكن هذه الأمنية لا ينالها المشارقة إلا بسعيهم هم لأن المرء حيث يضع نفسه لا حيث يضعه غيره.

وبعد فقد أنبأنا البرق منذ مدة بانتخاب جمهور من الإنكليز لرجل هندي ليكون نائبًا عنهم في مجلس نوابهم وقد سرَّنا هذا الانتخاب لأنه هدم ركنًا من أركان الفصل القائم الآن بين الشرق والغرب وأبان أن فضلاء الغرب إذا عدلوا قدَّروا فضلاء الشرق قدرهم وساووهم بأنفسهم».

(*) نسبة إلى قبائل البربر في شمال أفريقيا (المترجم).

(١) جورجي زيدان. تاريخ مصر الحديث (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٨٩)؛ والتاريخ العام (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٠) الذي لم ينشر منه سوى الجزء الأول، التاريخ القديم والحديث لآسيا وأفريقيا (الذي يتناول مصر على طول الكتاب فيما عدا صفحتين).

(٢) جورجي زيدان، تاريخ التمدُّن الإسلامي، ٥ أجزاء (القاهرة: دار الهلال، ١٩٠١-١٩٠٦؛ أعيد طبعة عام ١٩٥٨)، ١٢ : ١، ١٤-١٣ أنظر كذلك: Lewis ware, "Jurji zaydan: the role of: popular history in the formation of a new arab world view " (phD. Dissertation, Princeton University, 1973) pp. 181-92, 197-204.

في العصر الوسيط لشيء اسمُه الغربُ، كان لها تضمينات سياسية مباشرة فعندما كتب في مجلة الهلال التي أسَّسَها، عنَّ الانتفاضات الهندية ضد البريطانيين عام ١٨٥٧، حذَّر زيدان المصريين من التمزُّق الاجتماعي الذي يواجههم إذا لم يتَّبعوا مسار التطور المستمرِّ الذي حدَّدَ الغربُ مراحلَه. وقد فَشلَت التمردات الهندية ضد الاستعمار لأن الهند لم تبلغ بعدُ المرحلة التاريخية من تطورها التي تجعلَ الحياة السياسية المستقلة ممكنة. والشعب الهندي لم يكتسب معرفة بـ «العلم والإدارة»، أو فهمًا بالتزاماته تجاه الدولة. وبصورة مماثلة، فإنه عند مناقشته للثورة القومية في مصر أعوام ٨-١٨٨٢، وصف زيدان فوضى البلاد السياسية بأنها نتيجة لمطلب التغيير «السابق لأوانه» من قبَل شعب لم يتَّبع بصورة ملائمة قوانينَ التطور الاجتماعي(١).

لقي تأريخ زيدان الاستشراقي نقدًا قويًا من جانب مجموعات ثقافية معينة داخل مصر. (٢) إلا أنه دُعي بعدها، رغم كونه مسيحيًا ليكون أولَ أستاذ مصري للتاريخ الإسلامي في الجامعة الأهليَة الجديدة. وكان التأييد لزيدان أقوى ما يكون من جانب المستشرقين الأوربيين، الذي عرَف الكثيرين منهم كمعارفَ أو أصدقاء(٢). وقد قام واحد من هؤلاء الأصدقاء، هو د. س. مرجوليوث *Margoliouth .S.D* الأستاذ الفخري للعربية بأوكسفورد، بترجمة المجلس الرابع من تاريخ زيدان للتمدُّن الإسلامي إلى الإنجليزية. وكان يغطِّي فترة الخلافتَين الأموية والعباسية، اللتَين لم يكن قد كُتب أيُّ عمل بحثيٍّ بالإنجليزية عنها(٣). وهكذا بدأت البحوث الإنجليزية تُردِّد، عن طريق العربية، أفكارَ رجال مثل جوستاف لوبون.

---

(١) الهلال ١٠٩ : ٦، ١٨ : ١٥، أوردة 109, 159 . Ware, Juriji Zaydan" PP .

(٢) جمع المقالات الانتقادية ونشرها رشيد رضا في، انتقاد كتاب تاريخ التمدن الاسلامي (القاهرة. ١٩١٢).

(٣) راجع مثلاً عرض أعمال من قبل جوخه Goeje في (Journal asiatique 10:319). (4وكان بين أصدقائه ومعارفه المستشرقون نولدكه Noldecke، وفيلهاوزن wellhausen، وجولد تسهير Goldzienher، ورايت wright K ,lh;],khg]وماكدونالد ومرجليوث. Margoliouth. انظر، زيدان، تاريخ التمدن : ٩ : ١ وترجمة مرجليوث Umayyads and Abb asids، وهي الجزء الرابع من كتاب جورجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي (J. Leiden: E .(Brill, 1907 .

(٤) كان التاريخ الإسلامي العام الوحيد المكتوب عندئذ في أوربا هو كتاب أوجست موللر August Muller, Der Islam in Morgen-und A bendland (Berlin: Grofe, 1885-87) Alfred von kremer; Cultur-geschichte des Orients unter den Chalifen (Vinna; 1875-77)استخدام زيدان كمصدر كتاب. لكنه لم يكن متاحًا بالانجليزية، وكانت الكتب الجادة بالإنجليزية عن التاريخ الإسلامي لا تتناول سوى حياة محمد والخلفاء الراشدين: Margoliouth, Muhammad and the Rise of Islam (1905); & .S.D Sir William Muir, Life of Muhammad (1861) and Annals of the Early Caliphate (Lon-don: Snith, Elder and Co.., 1883).

لم يكن تأثير الاستشراق على التعليم المصري مقصوراً على كتابة تاريخ مصر السياسي كجزء من تاريخ الغرب، فالآن أصبح على كل الأدب العربي أن يُنَظَّم ويُدرَس بنفس الطريقة، على أنه خاضع لمبدأ التطور التاريخي الذي يسير في خطٍّ واحد. وفي تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ، كان حسن توفيق ــ أحد تلاميذ حسين المرصفي، قد عاد من الدراسة في ألمانيا ومن تأثير المستشرق بروكلمان ــ ليؤلِّف أوَّلَ كتاب عن تاريخ آدب اللغة العربية(١). وقد تحول زيدان نفسه إلى هذا الوضع استجابةً لطلب من الجامعة الجديدة لمرجعٍ يُستَخدم في تدريس الأدب العربي. فأنتج تاريخ أدب اللغة العربية في أربعة مجلدات (١٩١٠-١٩١٤) الذي غطَّى كل مجالات الحياة الثقافية شارحًا تاريخها مرة أخرى في علاقته بصعود الإسلام وتدهوره الطويل(٢).

وقد وصل هذا الاستشراق إلى جمهور واسع. فإلى جانب نشره من خلال الجامعة من خلال الكتب الدراسية المستخدمة في المدارس، كان يُعَمَّم على نطاق واسع في صحافة مثل مجلة زيدان الشهرية الهلال. وعلاوة على ذلك، انخرط زيدان، بدءًا من عام ١٩٨١، في جهد هائل لنشر أفكاره بين قراء الصحف، بكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية في سلسلة من الروايات التاريخية الشعبية. وعلى مدى عقدين من الزمن أنتج سلسلةً من سبعَ عشرةَ روايةً تُغَطِّي تاريخَ الإسلام من بداياته حتى عصر المماليك. ولقيت الرواياتُ توزيعًا واسعًا، لأنها كانت تُوَزَّع مجانًا على المشترك في الهلال، التي كانت أوسع دوريات الشرق الأوسط انتشاراً في زمنها. وجَعَلَت هذه الرواياتُ الفهمَ الجديدَ للتاريخ شعبيًا ومسليًا في آن واحد. وقد كتب طه حسين أن هذه الكتب أَسَرَتْه، فكان يتغيَّب عن دروسه في الأزهر كلماً قرأ واحدًا منها، ونَسَب إليها تأثيراً كبيراً على الآداب العربية الحديثة(٣).

يوضح مثال أعمال زيدان مدى شمول التمثيلات التاريخية التي كانت السلطة الاستعمارية تبني من خلالها. فالتعارض المطلق بين نظام الغرب الحديث وبين تخلُّف وفوضى الشرق لم يكن يوجَد في أوروبا فقط، بل بدأ يكرِّر نفسَه في البحوث المصرية

---

(١) تاريخ أدب اللغة العربية. انظر، محمد عبد الجواد، الشيخ الحسين بن أحمد المرصفي: الأستاذ الأول للعلوم الأدبية بدار العلوم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢) صـ٨١.

(٢) جورجي زيدان، تاريخ أدب اللغة العربية، ٨: ١.

(3) Thomas philipp, gurgi zaydan: His life and work (Beirut, 1979), p. 44.

والأدب الشعبي المصري، مثلما كان يجري نَسخُه في المدن الاستعمارية. من خلال المراجع السياسية، معلمي المدارس، والجامعات، والصحف، والروايات والمجلات، تمكّن النظام الاستعماري من التغلغل في واستعمال الخطاب المحلّي[1]. لكن عملية الاستعمار هذه لم تنجح تمامًا أبدًا. فدائمًا ما كانت تبقى مناطقُ مقاومة وأصواتُ رفض. وأكثرُ من ذلك فإن المدارس والجامعات، والصحافة، مثل الثُكنَات العسكرية، كانت عرضةً دائمًا لأن تصبح مراكزَ لنوع من أنواع التمرُّد، محوِّلةً مناهج المُستَعمرين في التدريب والانضباط إلى وسائلَ للمعارضة المُنَظَّمة. (ومن هنا ظهور حركات سياسيَة انضباطية معارضة للاحتلال الأوروبي بعد الحرب العالمية الأولى، مثل الإخوان المسلمين في مصر، التي كان زعماؤها كلهم تقريبًا من معلمي المدارس). ورغم ذلك كانت سلطة الاستعمار هي نفسها سلطة تسعى لأن تستعمر: لأن تتغلغل محليًا منتشرةً ومقيمَةً مستوطنات، ليس فقط على شكل مدن أو ثُكنَاتَ، بل في شكل فصول دراسية، وصَحف وأعمال بحث، فالاستعمار ــ والسياسة الحديثة عمومًا ــ ميَّز نفسَه بهذه السلطة المُستَعمرة. وكان قادرًا على إعادة إنتاج مسارح لنظامه وحقيقته على أكثر المستويات محلّيَّةً.

تميَّز الاستعمار بسلطته التمثيلية، التي كان نموذجُها الأول هو عمارةَ المدينة الاستعمارية، لكنَّ تأثيراتها تمتدُّ على كل مستوى. إلا أنه لم يكن يتميَّز بمجرد التمثيل، بل بالتقنية نفسها. فنظام ويقينَ الاستعمار كان هو نظامَ المعرض، ويقين التمثيل ذاته. والأنواع الأخرى من النظام السياسي رغم تناغمها، كانت تميل إلى أن تكون ديناميةً وغيرَ قابلة للحسم، قابلةً للانعكاس وللانهيار بطرق كانت مفهومةً فعلاً في كتابات ابن خلدون. هذه النظم نشأت نتيجةَ التفاعل المتعارض للاختلافات. ولأعود إلى سؤالي السابق. كيف بدا أن النظامَ الجديدَ يتغلّب على اختلافاته الداخلية، ويقيم ما هو مختلف على أنه شئ خارجي؟ كيف بدا أنه يؤسِّس حدًا مطلقًا بين الغرب واللاغرب، بين الحداثة وماضيها، بين النظام والفوضى، بين الذات والآخر؟ أعتقد أن الإجابة تكمن في تذكر الارتباطات بين كل الطرق المختلفة التي بدا بها العالم الآن أنه منقسم إلى قسمين. كان على السياسة الحديثة أن تكمنَ داخل أثر للواقع. تقنية لليقين والنظام

(١) عملية تغلغل مماثلة في الهند الاستعمارية، ويرجعها بطريقة مماثلة إلى العملية الأوسع Cohen يناقش كوهين لتنظيم مَعرِض للسلطة الاستعمارية. Representing authority in Victorian India" in Eric Hobsbawm and Terence ranger, eds the invention of tradition (Cambridge: Cambridge University press, 1983) pp. 165-209.

والحقيقة ، يبدو العالم من خلالها منقسمًا بصورة مطلقة إلى ذات وآخر ، إلى ما هو ماديّ وما هو معنوي . وبالارتباطات بين هذه التقسيمات المختلفة أودُّ أن أختتم عملي .

فلسفة الشيء

«سوف أشرح لكم فلسفة الشيء» بدأت جولة ليوتي لمدينة الرباط . وانتهت عند كشك بيع الخرائط . لم يكن أمام أعيُن الزوّار شيء سوى توزيع معيَّن للأسطح والفراغات، مثلما في أيَّة مدينة . إلا أن انتظام توزيعها والمسافة المحفوظة بين الأسطح والعين حلًّا هذا التوزيع إلى ما بدا للناظر كيانَين متمايزَين، الأول فراغي وماديّ، والثاني لا فراغي ومعنوي : المباني ذاتها من ناحية، والمخطط من ناحية أخرى . بداا ما يظهر أمامهم منقسمًا إلى «الشيء» و «فلسفة» المدينة وخريطتها ، وكأنَّ المدينة والخرائط ينتميان إلى مقولتَين مختلفتَين من مقولات الوجود .

يبدو انقسام العالم إلى المادي والمعنوي شيئًا بَدَهيًا يوحي به الحسُّ المشترك والمؤكد، كما يمكن أن يقال، إن طبيعة العالم وكيان الشخصية *Personhood* قد فُهِمَت دائمًا في علاقتها بنوع ما من التمييز بين الماديّ واللاماديّ . ربما ، لكن لكي نفهم ما كانَ جديداً في التمييز بين الأشياء ذاتها ومخططها لابد أن نسترجع اللقاء مع المَعرض العالمي . فما كان يَسم تلك المَعَارضَ لم يكن مجردَ دقة التمثيل، بل التمايز المطلق بين التَمثيل وبين «الواقع» فعَرْضُ شارع مصريَ أو عَرْضُ مدينة باريس، أو عَرْضُ تقدُّم الصناعة، كان دومًا مجرد عَرْض قابل للتمييز بوضوح -أو هكذا بدا- عن الشارع الأصلي أو المدينة الواقعية، أو التقدم الفعلي للصناعة التي كانت العروض تشير إليها . هذه القابلية للتمييز، بين التمثيل وبين الشيء الأصلي أو الفكرة التي تشير إليها، هو المبدأ الذي توجد المَعَارِض على أساسه . إنه المنهج الذي يتحقق به تأثيرنا عن «واقع» أصلي .

بالإضافة إلى ذلك، فإن نفس المبدأ يعمل خارج المَعرض . إذ يعمل في المُتحَف وحدائق الحيوان، في مؤتمرات الاستشراق ومكتباته، في الإحصاءات والبنود القانونية، في الأعمال الفنية ومناظر جبال الألب، في تجارة المتاجر الشاملة وفي عمارة المدينة أينما ذهب المرء في العالم الحديث، بدت «الأشياء» أكثر فأكثر وكأنها مبنية، ومرتبة، ومستعملة، ومستهلكة بوصفها «علامات على» شيء أبعدَ . فأيُّ شارع معين، أو منظر معين، أو كتاب، أو إعلان أو سلعة تبدو كمجَرد شيء أو ترتيبه تمثل على نحو ما، فكرة أو خبرة أكثر أصالة مثلما في مَعرِض فترتيب المباني يبدو أنه يعبر عن المؤسسات وسلطان سلطة سياسية ومنظر جبال الألب

يصبح خبرة بالطبيعة، والأشياء في المُتحَف تنقل إلينا حضور التاريخ والثقافة، والكلمات في اللغات الشرقية تمثّل ماضيًا غرائبيًا، والحيوانات في حدائق الحيوان تمثل حاضرًا غرائبيًا. وأصبحت الحياة تعاش أكثر فأكثر وكأن العالم نفسه مَعرِض، مَعرِض للغرائبي، للخبرة، للأصيل، للواقعي.

وما كان يعنيه هذا هو أن القابلية المطلقة للتمييز التي هي مبدأ المَعَارِض ستكون هي مبدأ العالم فيما وراءها أيضًا ومثلما في المَعرِض فإن الترتيب الدقيق للمباني، والمناظر، والعروض والخبرات حول الفرد تسعى جميعُها لجعل كل شيء مجردَ تمثيل لشيء أكثرَ واقعية يتجاوز ذاته، لشيء أصيل في الخارج. وأثر الواقع لدى الغرب يكمن في إحداث هذا التمييز المطلق بين مجرد «الأشياء» في ذاتها -كما يمكن للغربي أن يقول- وبين المعنى «الواقعي» أو الهدف أو المخطط الذي تمثّله هذه الأشياء.

يمكن للمَعرِض، فيما آمل، أن يستخدم كحافز *motif* لنوع النظام واليقين الذي نعتبره محايدًا وبَدَهيًا بينما نتناسى طبيعته الغامضة وبمعاونة هذا الحافز يمكن أن لا يعود هذا النظام يُرى كشيء مَحايد بل كممارسة تاريخية خاصة مازلنا مشتبكين في أحبولتها. وهدفي لم يكن هو وصفَ تاريخه، حتى في علاقته بالشرق الأوسط، بل كان عزله وفهم خصوصيته وسلطته وللمساعدة على عزله، في الفصل الثاني حاولت اقتراح تلك الأنواع الأخرى من النظام التي قد تكون موجودة، في حالة عالم الشرق الأوسط أو عالم المتوسط، والتي سعى نظام المَعرض إلى الحلول محلها وفعلتُ ذلك مع إبداء تحفُّظ بأن تلك الأنواع الأخرى من النظام تخاطرَ بأن تبدو، كنتيجة لهذا النوع من التحليل، مجرد عكس نظامنا، وبهذه الصفة، تبدو شيئًا كليًا ومكتفيًا بذاته. هذه النتائج، كما قلت في حينه، ليست مقصودة.

ومستعيرًا بعض الأمثلة من عمل بورديو **Pierre Bourdieu**، جادلت بأن نظام هذا العالم لا يبدو كتناظُر ثابت بين الأشياء المادية وبين المفاهيم التي تمثّلها، بين مجال الأشياء في ذاتها وبين معناها أوَ مخطَّطها. وليس ثمة شيء رمزي في ذلك العالم، بالمعنى الغريب لدينا عن هذا المصطلح. ومن ثم فإن نظامه ليس شيء ممثلاً لصورة أو نص أو عرض إنه لا يشكل كلًا منفردًا مؤطرًا، قائمًا أمام ذات مراقبة أو قارئة ويمثّل لهذه الذات «معنى». والنظام، بهذا المعنى، لا يطرأ في علاقة مع المَوقع المَثالي للمَراقب (أو القارئ) الذي يكون خارجه بل إن النظام يطرأ داخل تفاعل لا حدود له للتناظرات بينَ الأشياء، أوَ بالأحرى، بين القوى؛ ويطرأ دائمًا كنظام خاص مشروط بنقطة أو بشخص يتشكّل من هذا التفاعل.

ومثلما في حالة المَعرض، كان هدفي هو أخذَ القرية القبائلية(*) لدى بورديو كمثال يمكّننا من التفكير في العالم الأوسع الذي تنتمي إليه. وعمل ذلك يغفل، بالطبع، الاختلافات الضخمة بين قرية شمال أفريقية وبين مدينة القاهرة، مثلاً وكذلك الاختلافات بين الجماعات الاجتماعية المختلفة داخل تلك المدينة (بما في ذلك المتعلمين وغير المتعلمين)، وبين مختلف فترات تاريخها. ويُغفل على وجه الخصوص التحولات الاقتصاديةَ والاجتماعيةَ الأساسيةَ الجاريةَ فعلاً في مدن مثل القاهرة في القرن الثامنَ عشرَ وقبله. ورغم ذلك فإلى المدى الذي يتيح به مثال القرية إدراك نوع من التنظيم ليس هو تنظيم المَعرض، وأن يفعل ذلك دون اللجوء المعتاد إلى مفاهيم السحر، أو الدين، أو الثقافة، فإنه يمكن أن يكون ذا فائدة.

ونوع التنظيم الذي يمكن إدراكه من هذا المثال ليس هو تنظيم بنية، أو نص، أو شفرة ففي مثل هذا العالم، لا يتظاهر شيء بأنه يمثل إطارًا فراغيًا أو مفهوميًا خاملاً وهكذا، فليس هناك تمييز بسيط أو مطلق، على سبيل المثال، بين مدينة ما وبين «بنيتها» ولا بين الداخل والخارج كنتيجة لذلك، وكما اقترحت بعد ذلك في الفصل الثاني، فإن مدينة مثل القاهرة قبل الاستعمارية لم تكن منقسمةً إلى خارج، إلى جزء عام وإلى داخل مؤطَّر، خاص، بل كانت تتكوَّن من سلسلة من السياجات المفتوحة بدرجة أو بأخرى، كان فتحها أو إغلاقها يعتمد على أشياء من قبيل الوقت من النهار والعلاقة بين من يدخلون ومَن بالداخل: هذه الديناميات للعلاقة الفراغية والشخصية تقدِّم طريقةً لفهم ليس فقط نظام المنزل والمدينة، بل كذلك لفهم مفاهيم أشمل عن النظام الجغرافي والسياسي، لم يكن أيٌّ منها يُدرك في علاقته بإطار ثابت ومنفصل علاوة على ذلك، لا يجب ذكر النظام بوصفه إطارًا أو بنية. ببساطة على أنه شيء غائب؛ لأن «حضوره» في الحالة المضادة للمدينة الاستعمارية، قد رأينا الآن أنه إشكالي شيئًا ، ما فالتقسيم المطلق بين مدينة حديثة وخارجها الشرقي، مثلاً والذي بدا أنه يشكِّل ذاتَ هُويَّة المدينة الاستعمارية، وجدنا أنه مجرد أثر بنيوي؛ ولدى الفحص الأدق، يمكن فهم هُويَّة المدينة على أنها تتضمن خارجها المستبعد. وينتج أن المدينة السابقة على الاستعمار لم تكن تفتقر إلى إطار فعلي يؤسِّس تلك التقسيمات من قبيل الداخل والخارج، بل كانت تفتقر إلى الأثر الغامض لذلك الإطار.

●●●

في مصر القرن التاسعَ عشرَ فإن مناهج خلق ذلك التمييز الظاهري بين أُطُر معنوية والمادي الذي تؤَطِّره قدمت تكنولوجية جديدة للسلطة. وقد ناقشت هذه التكنولوجيا في الفصل الثاني، والثالث، والرابع مبينًا كيف كانت تسعى للعمل مباشرة على أجسام الأفراد. وقد فحصت هذه «السلطة الانضباطية» كما سمَّاها ميشيل فُوكُوه، في المحل الأول في النظام الجديد للجيش المصري وفي محاولة تشكيل نظام مواز للانضباط الريفي والمراقبة الريفية. ثم أوضحت كيف أن نفس نوع النظام الانضباطي، أو النِّظام، تم تخيله بالنسبة للسكان المدنيين ككل، في شكل برنامج منظم قوميًا للتعليم المدرسي. فالتربية، بسيطرتها بعناية على حركات وإيماءات وأصوات، وأوضاع ونظافة الجسم، كانت ستولِّد سلطة لا تعود تتركَّز في الأمر الشخصي لمعلِّم، بل «تنتشر منهجًا عبر مجمل المدرسة... دون أن تتضاءل» وتُنتِج في التلميذ عادةَ «الطاعة الضمنية».

وقد صيغت سياسةُ الدولة الحديثة على غرار هذا النموذج لاستبدال سلطات تُعم منهجيًا وبصورة مِنتظمة بسلطة متركِّزة في أمر شخصي، وعرضه للتضاؤل دائمًا. وكان تعميم السيطرة يقتضي آليات محسوبة وليست زائدة ومتصلة وليست متفرقة تعمل من خلال المراقبة والتحكُّم في الفراغ، وعلاوة على التعليم المدرسي والجيش اشتملت هذه الآليات على تجديدات تمدينية مثل الإشراف على الصحة والصحة العامة، ونسق عسكري الطابع لنظام البوليس الريفي الدائم وبناء قرى نموذجية على ضِياع زراعية جديدة. مملوكة فرديًا، وإنشاء شبكات لتصريف والتحكم في حركة السلع، ومِياه النيل، والسياحة، ومراقبة العمال في مشروعات الرَّي، والسكك الحديدية والمصانع، وفتح البلدان والمدن للتفتيش الدائم بالطرق الواسعة، وإضاءة الشوارع وقوات البوليس، وتنظيم نسق من المحاكم الجنائية، والسجون، ومستشفيات المجانين[1]. «الآن تُستخدم مياه النيل بطريقة ذكية» كتب اللورد كرومر موجزًا إنجازات الاحتلال البريطاني، «... وقد اكتسب الجندي بعض الفخر بالزي الذي يرتديه. فقد حارب كما لم يحارب أبدًا من قبل. والرجل المريض يمكن العناية به في مستشفًى جيد الإدارة، والمجنون لم يَعُد يُعامَل كوحش مفترس، والعقوبة التي ينالها أسوأ المجرمين لم تَعُد همجية. وأخيرًا، فإن معلِّم المدرسة في الخارج، بنتائج ليست مؤكدة بعد، لكنها لا يمكن أن

(١) حول مستشفيات المجانين انظر أطروحة مارلين مايرز. Marilyn Mayers, "A century of psychiatry: the Egyptian mental hospital "(phD Dissertation, Princeton University \1983).

تكون غير هامة»[١] داخل لغة التحسين والتمدين تكمن استراتيجيات النظام التي أتاحت إحكامًا غير مسبوق للقبضة على أجسام الأفراد.

وفي نفس الوقت الذي كانت تتسع فيه هذه الاستراتيجيات، كان عليها أن تصير غير ملحوظة بصورة متزايدة. وقد تخيَّل اللورد كرومر، الذي كان يجب أن يصف السيطرة الاستعمارية كعملية «إرشاد» متصلة، تخيَّل المسئول الاستعماري المثالي على شكل معلم مدرسة كلي القدر لكنه صامت «عليه أن يمارس سلطة مطلقة على تلميذه، وفي نفس الوقت. . على سلطته أن تكون غير محسوسة»[٢]. ورغم ذلك فإنه بينما كان على مناهج النظام الجديد أن تجعل آليات السلطة غير ملحوظة بصورة متزايدة. وكان على حقيقة السلطة السياسية أن تصبح في نفس الوقت يقينية بصورة متزايدة. وكان ذلك لأن المناهج الجديدة لخلق أثر الأطر أو البنيات لم تكن تعامل فقط لكي تمسك وتنسِّق الجسم المادي للرعية الفرد. فقد كان عليها كذلك أن تعمل على داخل لا مادِّي، هو العقل الفردي.

ومرة أخرى كان التعليمُ المدرسي هو الممارسةَ التي كان فيها العمل على العقل قد جرى تصوره ووضعه موضوع الممارسة بأسرع ما يمكن. كان على انضباط وتنسيق التعليم المدرسي أن يُنتِجَ لا الطاعة الضمنية للجسم وحدها، بل كذلك الأخلاق الجيدة التشكيل. وكان أهمَّ ملمحٍ لهذه الأخلاق، كما رأينا في الفصل الرابع، هو اجتهادُها. كان يجب إنتاج الفرد، وكان يجب إنتاجه بوصفه مُنتَجًا، بصورة جوهرية. وكانت الأخلاق شيئًا يجب اختباره و تحسينه. وكذلك معرفة كيفية حكمه والسيطرة عليه. ومثل هذا الاختبار كما أوضح رجال من أمثال كرومر، كان يجب أن يكون جزءًا جوهريًا من عملية السيطرة السياسية.

لكن ثمة ما هو أكثر بالنسبة لمسألة العقل. فتقسيم الرعية السياسية إلى جسم خارجي وعقل داخلي كان يناظر الانقسامات الأخرى التي كنتُ أفحصها، بين التمثيل والواقع وبين الأشياء وبنيتها، وكل منهج لإحداث أثر نفسي، الثنائيات داخل/ خارج ومادِّي / معنوي. وهذا التناظر يقدم الرابطة بين آليات الانضباط التي فحصتها في الفصول: الثاني، والثالث،

---

(١) وكانت «معلم المدرسة في الخارج» هي العبارة الشهيرة للمصلح البنتهامي لورد بروجام الذي أشرت إلى مشروعاته» لنشر المعرفة المفيدة في الفصول السابقة.

The Earl of Cromer, Modem Egypt, 2:556-7

(2) Cromer, Modern Egypt, 2:280.

والرابع وبين الأسئلة حول التمثيل التي طرحتُها في الفصلَين الأول والخامس. وربما يبدو لأول وهله أن ثمة تناقضًا وليس تناظرًا: فعند مناقشة التمثيل، فحصتُ الطرق التي جُعلَت بها السلطةُ أو السيادةُ منظورةً، بينما شددت، عند مناقشة السلطة الانضباطية، متبعًا طريقَة فُوكُو على أن تلك السلطة أصبحت غير ملحوظة أكثر فأكثر. وقد جادل فُوكُوه في الحقيقة بأن السلطة الانضباطية هي شيء «متعارض بصورة مطلقة» مع مفهوم السلطة أو سيادة الدولة. وجادل بأن نظرية السيادة تم الإبقاء عليها كمجرد أيديولوجيا، «لتتراكب على آليات الانضباط بطريقة تُخفي إجراءاتها الفعلية»(١).

وإجابتي الخاصة على هذا التناقض الظاهري هي أن الانضباط والتمثيل هما وجهان لنفس استراتيجيات السلطة الجديدة يربطها مفهوم التأطير. تكتسب السلطات الانضباطية قبضتها غير المسبوقة على الجسم بمناهج التوزيع والتقسيم التي تخلق نظامًا أو بنية يكون فيها الأفراد محصورين، ومعزولين، ومجتمعين معًا وموضوعين تحت المراقبة. هذا «النظام» هو، بالفعل، إطار، الذي يبدو أنه يسبق ويوجد منفصلاً عن الأفراد الفعليين أو الأشياء الفعلية المنظمة. والإطار، الذي يبدو شيئًا سابق الوجود، ولامادِّي ولا فراغي، يبدو كأنه يؤسِّس مجالاً منفصلاً، وميتافيزيقيًا، هو مجال المعنوي. وهذا «النظام» هو ما زعمت الدولة الحديثة والاستعمارية أنها أدخلته في مصر؛ لكن ما أُدخِل، مع هذا النظام، كان أثر انقسام العالم إلى مجالَين، المادِّي والمعنوي، وبنفس الطريقة التي قَسم بها العالم، فَصَل هذا الانقسامُ الشخصَ البشريَّ إلى جزءَين متميزَين، جسم وعقل وعملت سلطة التمثيل على أساس هذا التناظر بين انقسام العالم وانقسام الشخص. ومرة أخرى فإن ليوتي هو الرجل الذي يوضح لنا هذا التناظر.

تلا جولةَ المارشال ليوتي في العاصمة الاستعمارية عَشاءٌ في مقره الجديد، في المساء، للصحفيين والمهندسين الزائرين. وفي خطابه بعد العشاء، ناقش ليوتي تشكُّل أفكاره السياسية الخاصة، مسترجعًا من أيام شبابه اكتشافَه لعمل ديكارت «كنت في الليسيه في ديجون، مبتدئًا في دراسة الفلسفة. وفي ذلك الصباح كنا قد أعطينا المقال في المنهج *Discours de la me-thode* في طبعة طلابية صغيرة. وقد احتفظت بذلك الكتاب لسنوات طويلة.. على أية حال، تلك الليلة، في فراشي، بدأت قراءة هذا الكتاب الجديد. آه! لقد ذُهلت يا للإحكام.

(1) Michel Foucaulat, Twolectures' in power/ Knowledge: selected interviews and Other writings 1972-1977, pp. 104-5.

يا للنظام[1] . إن ليوتي ، كما يمكن للمرء أن يقول ، قد أدرك طبيعة النظام الاستعماري بنفس الصيغ التي أدرك بها ديكارت طبيعةِ الذات الإنسانية . كان يجب إنشاء المدينة الاستعمارية ، مثل مَعرض عالمي ، كتمثيل يقوم أمام عقل ذات تلاحظه . وبطريقة مماثلة ، كان العقل الديكارتي يدرك كفضاء داخلي تتفقد فيه عينٌ داخليةٌ تمثيلاتِ الواقع الخارجي ، بعبارة أخرى ومرة ثانية ، كمَعرِض مُقَامٍ أمام مُشاهد .

أما الدارسون المحلِّيون في البلد الذي كان ليوتي يسعى لاستعماره فلم يكونوا يشاركونه مفهومه هذا عن كيان الشخصية *Personhood* الإنسانية . فلم يكونوا يدركون أن الشخص يملك عقلاً *mind* بهذا المعنى ، هذه الخرافة الغريبة عن كيان منفصل ، لافراغي تحدث داخله «العمليات العقلية» للتمثيل[2] . فقد كانوا يشاركون غيرهم من الدارسين المسلمين في المفهوم الدراسي الشائع عن كيان الشخصية في كل عالم البحر الموسط ، والذي يرجع إلى أرسطو . كانوا يدركون أن الشخص يملك عقلاً *Reason* ، أي قدرة أو مَلَكة . كان العقل هو القدرة على التقاط الكليات من الجزئيات ، إدراك الهُويَّة غير المتغيرة من بين الاختلاف[3] . وكان مَلَكَة واحدة بين مَلَكَات إنسانية عديدة ، رغم أنه أهمها حيث إنه العلامة أو التشابه داخل الكائنات البشرية الذي يربطها بالكلي وغير المتغير . وكانت المعرفة بالنسبة للدارسين المسلمين ، مسألة تنمية لهذه القدرة العقلية ، تعميق لإدراك الكليات . أما بالنسبة لديكارت ، من جهة أخرى ، فقد أصبحت المعرفةُ هي البحثَ عن اليقين ، مفهومًا على أنه القولبة الصحيحة لـ «واقع خارجي» في المَعرِض الداخلي للعقل .

ويَنتُج عن ذلك ، أنه بالنسبة للدارسين المسلمين ، لم يكن ثمة انفصالٌ مُناظر بين العقل والجسم . كان تمييز معنوي / ماديّ تمييزًا ، في أقصى الحالات ، بين المَلَكَات الإنسانية فقط وليس بين مختلف أجزاء الشخص ، علاوة على ذلك ، فإن مَلَكَة العقل كانت مهتمة بتمييز أثر الكلي في داخل الجزئي ، وليس باستخلاص المعنوي من المادي فقط مع الفكر الديكارتي . في حالة الشرق الأوسط ، مع سياسة القرن التاسعَ عشرَ ، أصبح الشخص الإنساني يُعامَل كشيء منقسم إلى جزءَين ، جهاز فيزيقي خارج من ناحية وآلية تمثيل داخلية من جهة أخرى .

---

(1) Maurois, Lyautey, p. 320.

(٢) حول المناقشة التالية ، انظر Richard rorty, philosophy and the Mirror of Nature.

(3) Cf. Ibn khaldun , muqaddimat Ibn khaldun, ed E. Quatrem ere.

ويمكن لحافز *Motif* المَعرض أن يحدد الارتباطات بين مفهوم ديكارتي للعقل وبين سياسة النظام الاستعماري فنوع النَظام السياسي الذي يجد مثاله في المَعرض العالمي يخاطب، ويتطلب، رعيَّةً سياسيَّة يجب أن يتعلَّم أن الواقع هو ببساطة ما يقبل التَمثيل. وسوف تسعى السياسة الاستعمارية أو الحديثة إلى أن تخلق لهذا الرعية مسرحًا مستمرًا لليقين، لا تعرفه السياسة السابقة على الاستعمار. وهذا اليقين يستند، كما رأينا، على قبول سلسلة من التميزات الجوهرية، بين مجرد التمثيلات وبين «الواقع الخارجي» وراء تفاعل التمثيل، بين النماذج، أو النصوص، أو النسخ وبين «أصل» مطلق تشير إليه، وعمومًا بين مجال المعنوي وبين «العالم الواقعي» خارجه ومع المفهوم الديكارتي للذات، تأتي هذه التمييزات لتسكن نفس طبيعة كيان الشخصية، كشيء بَدَهي بذاته ولا يقبل التساؤل.

ربما لم يكن شغف ليوتي بالمقال في المنهج مدهشًا ففي المقال تخاصمت الفلسفة الأوروبية مع منهج الدرس الذي كانت تشارك فيه العالم الإسلامي. وكان هذا الدرس يفهم التعليم على أنه عملية تنتقل من نصٍّ إلى نصٍّ، كما رأينا مع التعليم في الأزهر، مشيدًا تفسيرًا فوق تفسير، قراءة تستند على قراءة أخرى مثل مباني مدينة سابقة على الحداثة وما كان خطأً في هذا (التعلُّم / الكتبي) كما سمَّاه ديكارت، هو ما كان خطأً في المدن قبل الحديثة. أعلن ديكارت رفض الغرب للتقاليد الإسكولائية (المدرسية) بمقارنتها بـ«تلك المدن القديمة» التي هي «كقاعدة سيئة التخطيط، بالمقارنة مع تلك المدن ذات النسق المنتظم التي يخططها مصمِّم» فمباني المدن القديمة، كما شرح، لا تعطي دليلاً على مثل هذا المصمِّم، على العقل والقصد الذي خططها. «بالنظر إلى ترتيبها، هنا مبنى كبير، وهناك مبنى صغير، والطريقة التي تجعل بها الشوارع ملتوية وغير منتظمة، يمكن للمرء أن يقول إن الصدفة هي التي وضعتها على هذا النحو، وليست إرادة البشر الذين يستخدمون العقل»[1]. مثلما كان الشخص الآن يُفهم على أنه يتركب من عقل وجسم مادِّي، كان على العالم المادِّي أن يُرَتَّب بطريقة تكشف عن هذا العقل، هذا المخطط أو الإطار السابق الوجود، هذا القصد أو الإرادة وسوف تكون ممارسة السياسة الاستعمارية على أساس نفس استراتيجية الترتيب، وتنظيم كل شيء بحيث يكشف عن مخططٍ سابق الوجود، عن سلطة سياسية، عن «معنًى» عن حقيقة.

(1) Discourse on the method, in Descartes, philosophical writings, trans. And ed. Elizabeth Anscombe and peter Thomas Geach, rev. ed (London: Thomas Nelson, 1970), pp. 15-16.

في النظام الاستعماري، بعبارة أخرى، يبدو الأثر الذي يخلقه إطّار دائمًا وكأنه «بنية مفهومية»، كما نقول. أي أنه يبدو كنظام للمعنى أو الحقيقة يوجد بصورة ما قبل وخلف ما يمكن أن نفكر فيه الآن على أنه مجرد «الأشياء في ذاتها» والسلطة السياسية نفسها ستكمن الآن أكثر فأكثر في هذا الأثر لحقيقة سابقة، منظمة وإعادة تنظيم المدن وتخطيط أحياء استعمارية جديدة، وكل تقنين للممارسة الاقتصادية أو الاجتماعية، وإنشاء شبكة البلاد الجديدة لقنوات الرّي، والسيطرة على فيضان النيل، وبناء الثُكنات، ومراكز البوليس والفصول الدراسية، وإكمال شبكة السكك الحديدية، هذه العملية الشاملة «للنظام» يجب أن تُفهَم على أنها أكثر من مجرد تحسين أو «إصلاح» فكل تلك المشاريع قد نُفِّذَت على أنها تأطير، ومن ثمَّ كان لها أثر إعادة تقديم مجال المعنوي، مستدعية لأول مرة التجريدات المسبقة عن التقدُّم، والعقل، والقانون، والانضباط، والتاريخ، والسلطة الاستعمارية، والنظام.

هذه التجريدات لم تكن أكثر من تأثيرات، لكن نفس إمكانية وسلطة هذه التأثيرات كانت شيئًا جديدًا. فقد خلقتها التقنيات التي قسمت العالم الآن إلى مجاليه الاثنين، مجال الأشياء نفسها ومجال النظام. ومجال النظام، مجال المدلول، كان هو مجال السلطة الجديد، مجال يقين السلطة السياسية. وهذه السلطة السياسية تترأس، باعتبارها ما هو أسبق وأرقى ظاهريًا إلا أنها تترأس دون أن تكون حاضرة تمامًا أبدًا إنها في الميثولوجيا البيضاء، ما يقف منفصلاً عن العالم نفسه، بوصفه المعنى الذي تمثله الأشياء ذاتها. هذا المنهج السياسي هو جوهر الدولة الحديثة، جوهر العالم بوصفه مَعرضًا، ويقين النظام السياسي يجب أن يكون معروضًا في كل مكان، لكن لا يمكن الوصول إليه في أي مكان، لا يمكن لمسه تمامًا أبدًا مثل الواقع في المَعرض العالمي، لا تُقدَّم حقائق العالم السياسية أبدًا بل تُمثَّل دومًا فقط لكننا نظل على يقين أنها توجد خارجًا.

●●●

١- مراجع عربية

١- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، ٣ أجزاء، طبعة كاترمير *M: Qua-*. *E* *tremere* صدرت في باريس عن *Institut Imp erial de France, 1858,* بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٠، الترجمة الإنجليزية *The Muqaddimah: An Introduction to* *.History, trans*

Franz Rosenthal, 2nd ed. ,k 3 vols. Princetion:

Princeton Universtity press, 1967.

٢- إسماعيل، عبد الرحمن: طب الركة، جزءين القاهرة ١٨٩٢ -١٨٩٤ ترجمة جزءيه jonn walker, Flk Medicine in Modern Egypt, Being the Relevant parts *of the tibb al-rukka or Old wives medicine of Abd al Rahman Is-*

., 1934. London: Luszac and Co. mail

٣- الرافعي، عبد الرحمن: عصر إسماعيل، الطبعة الثانية، جزءان. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٤.

٤- السنوسي التونسي، محمد، الاستطلاعات الباريسية في معرض سنة ١٨٨٩ تونس ١٣٠٩هـ.

٥- الطهطاوي، رفاعة رافع: الأعمال الكاملة، ٤ أجزاء جزء ١: التمدن والحضارة والعمران، جزء ٢: السياسية والوطنية والتربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

- مواقع الأفلاك في وقائع تليماك. بيروت المطبعة السورية ١٨٦٧.

- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. الطبعة الثانية القاهرة: مطبعة شركة الرغائب ١٩١٢.

- المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة ١٢٨٩ هـ(٧٢-١٨٧٣).

- قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأوخر. بولاق: دار الطباعة ١٨٣٣ وهو ترجمة لكتاب.

Georg Benhard Deppoing, Apercu historique sur les moeurs et coutumes des nations . Contenant le tableau compare . Chez les divers peoples anciens et moderns, des usages et des c ere monies concernnt l'habitation la nourriture, 1'habillement, les marriages, les fun erailles, les jeux, les fetes, les guerres, les superstitions, les castes, etc . , paris: L'Encyclopedie portative, 1826 .

٦- الظواهري، أحمد، العلم والعلماء ونظام التعليم ، طنطا : المطبعة العمومية ١٩٠٤ .

٧- المرصفي، حسين، رسالة الكَلِم الثَّمَان القاهرة . مطبعة الجمهور ١٩٠٣ ، الطبعة الأولى ١٨٨١ الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربيَة جزءان الجزء الأول ، القاهرة : مطبعة المدارس الملكية ١٨٧٢- ١٨٧٥ ؛ الجزء الثاني، مطبعة وادي النيل ١٨٧٥ - ١٨٧٩ .

٨- المويلحي محمد : حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن الطبعة الثانية القاهرة . المكتبة الأزهرية ١٩١١ ، الطبعة الأولى ١٩٠٧ .

٩- إلياس، إدواريك، مشاهد أوروبا وأمريكا . القاهرة : مطبعة المقتطف ، ١٩٠٠ .

١٠- حسين، طه روح التربية . القاهرة : دار الهلال ١٩٢٢ وهو ترجمة لكتاب جوستاف لوبرن .

Gustave Le Bon, Psychologie de L'education, 1st ed . , 1904; 2nd ed . , augment'e de plusieurs chapitres sur les m ethodes d'educationen Am'erique et sur 1'enseignement donn'e auxindig'enes des col-onies' . Paris: Flammarion, 1912 .

١١- جاويش، عبد العزيز، غُنيَةالمؤدِّبين في الطرق الحديث للتربية والتعليم القاهرة : مطبعة الشعب، ١٩٠٣ .

١٢- رضا، رشيد : تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ٣ أجزاء القاهرة : مطبعة المنار ١٣٢٤- ١٣٥٠ هـ (١٩٠٦-١٩٣١) .

١٣- رضوان، ابو الفتوح : تاريخ مطبعة بولاق، القاهرة : المطبعة الأميرية ١٩٥٣ .

١٤- زغلول، أحمد فتحي: روح الاجتماع القاهرة: المطبعة الشعب ١٩٠٩ وهو ترجمة لكتاب لوبون: *Gustave Le Bon, Psychologie des foules. Paris: felix Al-can, 1895.*

- سر تقدم الإنكليز السكسونيين. القاهرة: مطبعة المعارف ١٨٩٩. وهو ترجمة لكتاب ديمولان: *Edmond Demolins, Aquoi tient la sup'eriorit'e des Anglo-Saxons. Paris: Libraire de parisk, 1897.*

- سر تطور الأمم القاهرة: مطبعة المعارف ١٩١٣ وهو ترجمة لكتاب لوبون:
Gustave Le Bon, lois psychologiques del evolution des peoples, 12th ed. Paris: felix Alcan, 1916.

١٥- زيدان، جورجي: تاريخ آداب اللغة العربية، ٤ أجزاء، القاهرة: دار الهلال ١٩١٤ز

- تاريخ التمدُّن الإسلامي، ٥ أجزاء، القاهرة: دار الهلال ١٩٠١-١٩٠٦، أُعيد طبعة عام ١٩٥٨.

١٦- سامي، أمين: التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤-١٩١٥ وبيان تفصيلي لنشر التعليم الأولى والابتدائي بأنحاء الديار المصرية. القاهرة مطبعة المعارف ١٩١٦.

- تقويم النيل وأسماء من تولَّو أمر مصر مع مدة حكمهم عليها وملاحظات تاريخية عن أحوال الخلافة العامة وشئون مصر الخاصة. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٦.

١٧- صَرُّوف، يعقوب: سر النجاح بيروت ١٨٨٠ وهو ترجمة لكتاب.
Samuel smiles, self-help, with Illustrations Conduct and perseverance, 72nd impression, with an Introduction by Asa Briggs. London: John Murray, 1958, 1st ed. 1859,

١٨- طوسون، عمر: البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهد عباس الأول وسعيد. الإسكندرية: مطبعة صلاح الدين ١٩٣٤.

١٩- عبد الكريم، أحمد عزت: تاريخ التعليم في عصر محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨-١٨٨٢ القاهرة. ١٩٤٥.

٢٠- عبده إبراهيم، تطور الصحافة المصرية ١٧٩٨-١٩٥١، القاهرة مطبعة الآداب. بدون تاريخ.

٢١- عمر، محمد: حاضر المصريين وسر تأخرهم. القاهرة مطبعة المقتطف، ١٩٠٢.

٢٢- فكري، محمد أمين: إرشاد الألبَّا إلى محاسن أوربا القاهرة: مطبعة المقتطف ١٨٩٢.

٢٣- مبارك، علي: . علم الدين الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٢.

- الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلدانها القديمة والشهيرة. ٢ جزء في أربعة أجزاء ١٣٠٧ هـ (١٨٨٩-١٨٩٠) الطبعة الأولى ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧-١٨٨٨).

●●●

٢- مراجع أجنبية

1- Abdel-Malek, Anouar, Id'eologie et renaissance nationale: I'Egypte Moderne. Paris: Anthropos, 1969.

2- Abu- Lughod, Ibrahim, Arab Rediscovery of Europe. Princeton: princeton University press, 1963.

3- Abu - Lughod, Janet, Cairo: 1001 years of the City Victorios Princeton: Princeton University press, 1971.

4- Abu - Lughod, Lial, Veiled Sentiments: Honor and poetry in a Be-douin Society. Berkeley: University of California press, 1986.

5- Ahmed, Leila, Edward W. Lane: A study of His life and work, and of british ideas of the middle east in the Nineteenth century. London: longmans, 1978.

6- Alloula, malek, the colonial harem, trans. Myrna Godzich and Wlad godzich, with an Introduction by Barbara Harlow,, theory and History of Literature, vol. 21. Minneapolis: University of Minnesota press, 1986.

7- Arminjon, pierre, Lenseignement, la doctrine et al vie dans les univer-sit'es musulmanes d'Egypte. Paris: Felix Alcan, 1907.

8- D'Arnaud, Reconstruction des villages de I'Egypte, Bulletin de la soci'ete g'eographie, series 3, no 52/53. (april/may 1848): 278-81.

9- Baer, gabriel, studies in the social history of modern egypt. Chicago: University of chicago press, 1969.

10- *Baudrillard, jean, the mirror of production, trans. Mark poster. St louis: telos press, 1975.*

11- *Bendiner, kenneth P., The portrayal of the middle east in british painting, 1825-1860. Ph. D. dissertation. Coumbia University, 1979.*

12- *Benjamin, Walter, paris, capital of the nineteenth century; in Reflectios: Essays, Aphorisms, Autobiographical writings, ed. Peter Demetz. New york: harcourt, brace, Jovanovich, 1978.*

13- *Bentham, jeraemy, panopticon; in The Complete Works of Jeremy Bentham, ed John Bowring, 11 vols edinburgh and london: Tait, 1838-43.*

14- *Berardi, roberto, Espace et ville en pays d'islam, in D. Chevallier, ed., Lespace sociale de la ville arabe. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.*

15- *Berque, Jacques, Egypt: imperialism and revolution, trans. Jean stewart. London: faber and faber, 1972.*

16- *Bowring, john, Report on egypt and candial; in Great britain, House, of Commons, sessional papers, 1840, vol. xxi, pp. 1-227.*

17- *Bourdieu, pierre, the kabyle house or the world reversed; in Algeria 1960. Cambridge: cambridge University press, 1979, pp. 133-35.*

18- *Outline of a theory of practice. Cambridge: cambridge universi press, 1977.*

19- *Br'eal, Michel, Essaide s'emantique; science des significations. Paris: hachette, 1897; 2nd ed., 1899.*

20- *Les id'ees latentes du langage' (1868), in M'elanges de mythologie et de linguistique. Paris: Hachette, 1877, pp. 295-322.*

21- *Brockelmann, carl, Geschichte der arabischen Litteratur, 2 vols, den Supplementbanden angepasste Auflage. Leiden: E.J. Brill, 1937-49.*

22- *Carr'e, J.M., Voyageurs et ecrivains en Egypte, 2nd ed. Cairo: Institut francais d'arch eologie Orientale, 1956.*

23- *Chelli, moncef, L parole arabe: une th'eorie de la relativit'e des cultures. Paris: Ssindbad, 1980.*

24- Crecelius, Daniel, The Roots of modern Egypt: Astudy of the Regimes of Ali bey al-kabir and muhammad bey Abu al-Dhahab, 1760-1775. Minneapolis and chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.

25- Cromer, the earl of, modern Egypt, 2 vols. New york: macmillan, 1908.

26- Delanoue, gilbert, moralistes et politiques musulamns dans l'Egypte du XIXe si'ecle (1798-1882), 2 vols paris: institut francais d'archeologie Orientate, 1982.

27- Derrida, Jacques, Dissemination, trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

28- Margins of philosophy, trans. Alan bass. Chicago: University of Signs, trans. David B. Allison, Northwestern studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston: Northwestern University press, 1982.

29- Speech and phenomena, and other essays on husserl's theory of signs, trans. David b. allison, northwestern studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston: northwestern university press, 1973.

30- Dor, V. edouard, L'Instruction publique en Egypte. Paris: A. Lacroix, verboeckhoven et cie, 1972.

31- Douin, georges, historie du regne de khedive Ismail, 2 vols. Rome: Royal Egyptian geographical society, 1934.

32- Durkheim, emile, the rules of socialogical method, 8th ed., trans. Sarah A. solovay and John H. mueller, ed geore E>G> Catlin. New york: the "Free press. 1938.

33- Eagleton. Terry, litteray theor. Oxford: basil ablackwell, 1983.

34- Farag, nadia, al - Muqtataf 1876-1900: a study of the influence of victorian thought on modern Arbic thought ph.D thesis, oxford University, 1969.

35- Flaubert, Gustave, Flaubert in Egypt: A sensibility on tour, trans. And ed. Francis steegmuller. London: Michael Haag. 1983.

36- Foucault, Michel, Discipline and punish: the birth of the prison, trans. Alan sheridan New york: pantheon, 1977.

37- The order of things: An Archaeology of the Human Sciences, New york: Random House. 1970.

38- Two lectures, in power / Know ledgy: selected interviews and other writhngs 1972 - 1977. Ed. Colin gordon. New york: random House, 1981. Pp. 78-108. Cautier, the ophile, Oevres comple'tes, 26 vols. Vol.20, L'Orient. Paris: Charpentier, 1880-1903.

39- Gerard de nerval, Oeuveres, ed. Albert Be'guin and jean richer. 2 vols. Vol 1: voyage en orient (1851), ed. Michel Jeanneret. Paris: Galimard, 1952.

40- Gilsenan, Michael, Recognizing Islam: religion and society in te Modern arab world. New york pantheon. 1982.

41- Gran, peter, islamic roots of capitalism 1769-1840 austin: University of Texas press, 1979.

42- Heidegger, martin. The age of the world picture, in the question concerning technology and other essays, trans, willam lovitt. New York: harger and row. 1977, pp. 115-158.

43- Heyworth- Dunne, james. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. London: Luzac and Co., 1939.

44- Hourani. Albert, Arabic thought in the liberal Age 1798-1939, 3rd ed. Cambridge: camoridge university press. 1983.

45- Ottoman reform and the politics of notables' in Beginings of Modernization in the Middle East: the Nineteenth century, ed. William R. polk and Richard L. chambers. Chicage: University of Chicago press 1968, pp. 41-68.

46- And S. m. Stern, eds, the islamic City. Oxford: Bruno cassirer, and philadelphia: university of pennsylvania press. 1970.

47- Hunter. F. robert, Egypt Under. The khedives, 1805-1874: from

household govermment to modern bureaucracy. Pittsburgh: university of pittsburgh pres, 1984.

48- *International congress of orientalisst, transactions of the Ninth Gongress London 5-12 september 1982, ed. E. Delmar Morgan, 2 vols. London, international Congress of orientallsts, 1893.*

49- *Issawi, charles, An economic history of the middle east and north africa. New york: columbia university press, 1982.*

50- *Jabarti, abd al - rahman al - ta'rikh muddat al - faransis bi misr, ed. S. moreh and published with a translation as Al - Jabarti's Chronicle of the first seven months of the french occupation of egypt. Muharram-rajab 1213 (15 june- Dec 1798). Leiden: E. j. brill, 1975.*

51- *Kaestle, carl F., Ed., joseph lancaster and the Monitorial school movement: A Documentary History. New york: columbia university teachers college press, 1973.*

52- *Lamarre, clovis, and charles flininaux, L'Egypte, la tunisie, le maroc et l'exposition de 1878, in the series, les pays e trngers et lexposition de 1870, in the series, les pays etrangers et lexposition de 1870, in the series, les pays etrangers et lexposition de 1878. 20 vols. Paris: libraire Ch. Delagrave, 1878.*

53- *Lane, edward, an account of the manners and customs of the modern egyptians. London: carles knigh, 1853: everyman edition, london: J. M. Dent, 1908.*

54- *Le Bon. Gustave. Les premle'res civilisations. Paris: margpon et flammarion. 1889. Arabic trans. Of the third part. Muhammad sadiqrustum, al - hadara al - misriyya. Cairo: al-matba.a al-asriyya, n. d.*

55- *Lois psychologiques de l' evolution des peuples, 12th ed. Paris: felix alcan, 1916. English trans., the psychology of peoples. New york: macmillan, 1898.*

56- *Psychologie des foules. Paris: Felix Alcan, 1895. English trans., the crowd: A study of the popular Mind. New york: Macmillan, 1896.*

57- *Louca, anouar, voyageurs et ecrivains egypitions en france au XIXe si ecle. Paris: Didier, 1970.*

58- *Marsot, Afaf Lutfi Al-sayyid, Egypt in the Reign of Muhammad Ali. Cambridge: Cambridge Univerity press, 1984.*

59- *Marx karl, cpital, trans ben fowkes, 3vols, Harmondsworh: penguin, 1976.*

60- *Maurois, andr e' Lyautey. Paris: plon, 1931.*

61- *Mumford, lewis, technics and civilization. New york: harcourt Brace and Co., 1934.*

62- *Mustafa reshid celebi Effendi, An explanation of the nizamygedid, in William wilkinson, An explantion of the nizamygedid, in william wilkinson, An Account of the principalities of Wallachia and Moldavia includng various political observations relating to them. London: longman et al., 1820, Appendix 5.*

63- *Owen, Roger, the middle east in the world economy 1800-1914 london: methuen, 1981.*

64- *Pieron, Henri, Le caire: son esth etique dans la ville arabe et dans la ville moderne. L'Egypt contemporaince 5 (January 1911): 511-28.*

65- *Qasim amin, les egptiens. Caire: Jules Barbier, 1894.*

66- *Raymond, Andr'e Artisans et commercants au Caire au XVIIIe si'ecle, 2 vols. Damascus: Institut francais de Damas, 1973.*

67- *Grandes villes arabes a l'epoque otomane. Paris: sindbad, 1985.*

68- *Renan, ernest, De l'origine du langage' (1848), oeuvres compl'etes, ed. Henriette psichari, 10 vols. Paris: calmann-L'evy, 1947.*

69- *Rivlin, helen, the Agriculatral policy of muhammad Ali in egypt. Cambridge: Harvard University press, 1961.*

70- *Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University ress, 1979.*

71- *Rosenthal, franz, the muqaddima: An Introduction to history, 2nd ed., 3 vols. Princeton: princeton Univerity press, 1967.*

72- *Said, edward, orientalism. New york: pantheo, 1978. St. John, bayle, village Life in Egypt, 2 vols. London: chapman and Hall, 1852; reprint ed., New york: Arno press, 1973.*

73- *Sammarco, Angelo, Histoire de l'Egypte moderne depuis mohammad Ali jusqu'a l'occupation britannique (1801-1882), vol. 3: Le r'egne du kh edive Ismail de 1863. A 1875. Cairo: societ'e Royale de Geographie d'Egypte, 1937.*

74- *Saussure, ferdinand de, course in general linguisitics, trans. Wade baskin. New york: philosophical library, 1959.*

75- *Scholch, Alexander, Egypt for the Egyptians: the sociopolitical crisis in Egypt 1878-1882, London: Ithaca, 1981. A translation of agypten der Agyptern, Die politische und gesellschaftliche Krise der jahre 1878-1882 in Agypten, Freiburg: Atlantis, n.d. (1972)*

76- *Tocqueville, alesxis de, notes du voyage en Alg'erie de 1841; oeuvres compl'etes, gen. ed. J. p. Mayer, vol. 5, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Alg'erie, ed. J. P. mayer and Andr'e Jardin. Paris: Gallimard, 1958.*

77- *Tucker, judith E., women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge: cambridge, University press, 1985.*

78- *Weber, Max, "Objectivity" in social science and social policy, in the methodology of the social sciences, trans. And ed. Edward A. shils and henry A. finch. New york: the free press, 1949, pp. 49-112.*

●●●